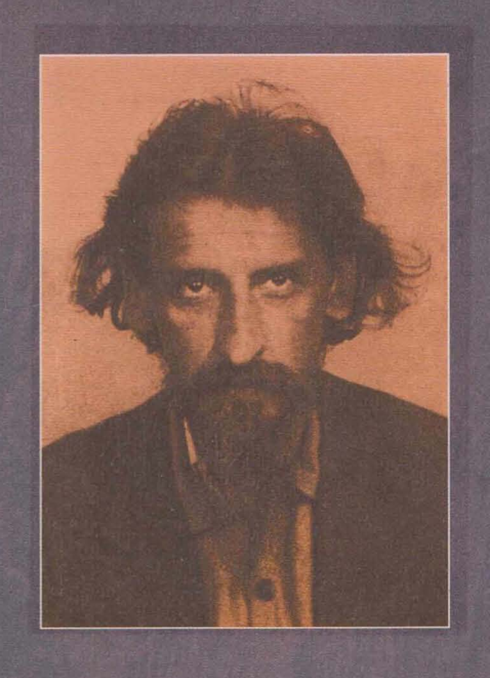


Ю.Б. МЕЛИХ

ПЕРСОНАЛИЗМ Л.П. Карсавина И ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Духовное никогда не может носить личностный характер...

Томас Манн

В совершенстве своем все сущее лично.

Л.П. Карсавин

Ю.Б. МЕЛИХ

ПЕРСОНАЛИЗМ Л.П. Карсавина И ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



Прогресс-Традиция
Москва

ББК 87.3
УДК 1.14
М 47

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 02-03-16127

М 47 **Ю. Б. Мелих**
Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 272 с.

ISBN 5-89828-151-6

Книга посвящена учению о личности, созданному выдающимся историком, философом и богословом Львом Платоновичем Карсавиным (1882–1952). Автор рассматривает своеобразие его онтологии всеединства, в центре которой – проблема личности, ставшая ядром «симфонического персонализма» Карсавина. В книге представлены персоналистские тенденции в русской мысли конца XIX – начала XX века, проводится сопоставление взглядов Карсавина с персонализмом Н. Бердяева и С. Франка. Рассматриваются философские предпосылки персонализма Карсавина – учение о Едином у Плотина, взгляды бл. Августина, Боэция, Николая Кузанского, Ф. Шлейермахера и др. Выявляется глубокий философский потенциал для современного дискурса учения о «симфонической личности» Карсавина на примере исследования философии С. Киркегора, Ф. Ницше, М. Шелера, Х. Г Гадамера, Э. Левинаса, Ж. Деррида.

Книга рассчитана на читателей, интересующихся историей русской и европейской философии, а также современной философией.

ББК 87.3

Во внешнем оформлении использовано фото
Л. П. Карсавина из следственного дела. Петроград. 1922 г.

IBSN 5-89826-151-6

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Лев Платонович Карсавин – сложная, многогранная, яркая личность в истории отечественной мысли. 2002 год стал годом дважды юбилейным: отмечалось 120 лет со дня его рождения и 50 лет со дня кончины. Карсавин принадлежит к плеяде тех философов блестящего Серебряного века, чьи имена известны в России и во всем мире: С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский. И если при упоминании имени Булгакова чаще всего вспоминают понятие «София», жизненный труд Бердяева объединяют с темой свободы, а имя Франка ассоциируется с «непостижимым», то упоминание о Карсавине неизменно вызывает в памяти понятие «личность».

Жизненный путь Льва Платоновича Карсавина был не только насыщенным, но и трагическим. Он родился в 1882 году в Петербурге. Отец, Платон Константинович Карсавин, был известным танцовщиком и балетмейстером Мариинского театра; мать, Анна Иосифовна, была родственницей известного богослова и славянофила А. С. Хомякова. У Льва Платоновича была младшая сестра, впоследствии прославленная балерина труппы С. П. Дягилева, Тамара Карсавина.

В 1906 году Лев Карсавин окончил историческое отделение Петербургского университета и был оставлен для подготовки в профессорскому званию. Его исторические труды той поры посвящены изучению религиозных движений и ересей в Средние века в Италии и Франции. В 1910–1912 гг. Карсавин находился в заграничной командировке от университета и работал в западноевропейских архивах и библиотеках.

По возвращении в Россию Карсавин преподает в Петроградском университете, в Историко-филологическом институте, на Высших женских (Бестужевских) курсах, а в 1921 году избирается ректором Петроградского университета. Но уже осенью 1922 года он был арестован и выслан из России на печально известном «философском пароходе» (вместе с Н. А. Бердяевым и многими другими). В Берлине он первоначально преподавал в Русском научном институте, а в 1925 году переехал с семьей в Париж, где принял участие в евразийском движении.

В 1927 году Карсавин получил приглашение, а в 1928 году занял кафедру всеобщей истории в Каунасском университете. После вхождения Литвы в состав СССР ученый отказался эмигрировать на Запад и в 1940 году переехал с университетом в новую столицу Литвы – Вильнюс. В 1947–1949 гг. Карсавина отстраняют от преподавания, и он может работать только директором Вильнюсского художественного музея. А 9 июля 1949 года его снова арестовывают и после вынесения приговора (он получает 10 лет ссылки) в 1950 году отправляют в лагерь Абезь на Севере. Здесь Карсавин скончался от туберкулеза 20 июля 1952 года.

Лев Карсавин – историк-медиевист, философ и богослов. В каждой из этих областей он проявил себя глубоким, оригинальным мыслителем и исследователем. Наше исследование, положенное в основу данной книги, сосредотачивается преимущественно на персоналистском содержании его творчества.

Во всем многообразии своих работ Карсавин всегда следует своей основной интуиции и убеждению: поиску обоснования «симфонически-личного бытия». Его исторические исследования сконцентрированы на понимании сущности человека, его мироощущения и включенности в «социально-психическую» общность. Карсавин говорит о «среднем религиозном человеке», затем анализирует «центральную

личность эпохи», и уже перейдя от осмысления истории к метафизике, вводит понятие «симфонической личности». Это понятие – центральное в философии Карсавина.

В настоящее время в философском дискурсе наблюдается повышенный интерес к философской антропологии вообще и к концепциям человека в русской философии в частности. В русской мысли первой половины XX века в рефлексии идей и их развитии персонализм занимает значительное место. Персонализм утверждал абсолютность личности и «личностность сущего». Поэтому творческое наследие русских философов-персоналистов сегодня становится предметом пристального внимания многих отечественных и зарубежных исследователей. «Человек начал познавательно беспокоиться о себе»[1] – этими словами Бердяева, сказанными о его эпохе, можно обозначить и причины актуализации персонализма сегодня.

Поскольку одной из самых интересных и разработанных концепций персонализма в русской мысли XX века по праву является учение о личности Карсавина, его философский анализ становится особенно актуальным. Философия Карсавина – это метафизика триединства-всеединства, взятая в ее личностном аспекте. С годами выясняется, что в таком представлении философской проблематики заложен эвристический потенциал, который становится все более интересным и притягательным для современного философского дискурса.

В целом можно сказать, что Карсавин не обделен вниманием исследователей. Накопился ряд работ, глубоко анализирующих его творчество. Заслуживает упоминания глава В. В. Зеньковского «Метафизика всеединства. А) Системы Л. П. Карсавина и С. Л. Франка» в его «Истории русской философии»[2], в которой он, исходя из своего основного утверждения об узости концепции всеединства для объяснения полноты и многообразия бытия, пишет: «Но такова уже безжалостная доля тех, кого пленила идея всеединства – при всех усилиях удержать полноценность живого бытия и не дать ему утонуть во всепоглощающем всеединстве, – это обычно не удается»[3]. Вместе с тем для нас очень важно, что Зеньковский отмечает персоналистскую направленность метафизики всеединства Карсавина: «У Карсавина очень развита антропологическая сторона этой концепции, – мне даже кажется, что здесь исход-

ный пункт его увлечения метафизикой всеединства»[4]. Карсавину посвящает главу в своей «Истории русской философии» Н. О. Лосский, который прямо называет его «персоналистом», поскольку «он рассматривает любую сущность либо как потенциально личную, либо как эмбрионально личную (животные), либо как актуально личную»[5].

Особенного внимания заслуживают работы Густава Веттера[6], так как они являются наиболее солидными исследованиями и посвящены именно метафизике Карсавина. Веттер видит значение карсавинской концепции всеединства в ее понятийной и структурной разветвленности, «метафизической расстройке» онтологии всеединства, а также в «философском исполнении» раскрытия аналогии образа триединства в индивидуальном бытии и в Космосе. Оригинальным является, по утверждению Веттера, определение третьего момента в динамике триады: «возврат», «самоовладение», осознание единством личностью самой себя. По сравнению с гегелевской триадой – и это Веттер ставит в заслугу Карсавину – есть такая особенность: «Осуществляющееся в Третьем (моменте. – *Ю. М.*) воссоединение является существенно возвратом (Wiederzürucknahme) полного, в процессе проявившегося содержания в единство личности, а именно *бытийственным* возвратом, в его целостной живой и конкретной действительности, не только познавательным возвратом через знание»[7] Представляется, что само обращение Веттера к метафизике всеединства Карсавина (когда в России большее внимание привлекали другие концепции всеединства) показательно и ценно.

Особо следует выделить работы С. С. Хоружего, который проделал глубокий анализ творческого наследия Карсавина и способствовал возвращению преданных забвению оригинальных идей русского мыслителя в философский дискурс «после перерыва»[8]. Имея в виду интересующую нас проблематику персоналистского содержания учения Карсавина, отметим: у Хоружего так или иначе намечены темы, рассматриваемые нами: анализ обоснования личностности сущего, указание на эвристические элементы в исторических исследованиях Карсавина, а также на их значение для философии. Есть важное для нас указание на значимость личности в карсавинском утверждении единства метафизики и жизни. И все же

нельзя не признать, что сфера основных интересов Хоружего – это метафизика Карсавина.

Отдельно можно говорить о литературе, посвященной анализу философии истории Карсавина и его религиозно-философскому обоснованию евразийства, в связи с которым он был подвергнут уничижительной критике как своими современниками Г. В. Флоровским, Н. А. Бердяевым, так и исследователями евразийства в настоящее время (А. В. Соболевым и др.). Автор настоящей книги ранее принял участие в полемике по вопросу о религиозно-философском обосновании евразийства[9] Задача этих работ состояла кроме раскрытия темы и в преодолении уже выявившихся в литературе крайних оценок евразийских взглядов Карсавина. С позиций социальной философии, ориентированной на анализ концепции социальной личности, В. П. Кошарный склонен усматривать в карсавинском учении о «симфонической личности» скрытый антилиберализм[10]

Предлагаемое исследование строится преимущественно в трех планах, связанных именно с утверждением личностности бытия: 1) рассмотрение философии Карсавина именно как персоналистской – с освещением историко-философского контекста персонализма; 2) раскрытие эвристического потенциала представления о личности как триединстве; 3) исследование учения Карсавина о единстве метафизики и жизни.

Вероятно, одна из причин, объясняющих тот факт, что философия личности Карсавина остается малоизученной, заключается в сложности и понятийной громоздкости его философских текстов. Даже публицистическим работам Карсавина не присущи те блеск и яркость, которые в России того времени отличали философскую публицистику В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, В. Ф. Эрна и, конечно же, символистов. (А особенностью позднего, пост-советского изучения философского наследия России является особое внимание авторов именно к литературной стороне произведений русских мыслителей.) Возможно, существуют и другие причины того, что интерес к Карсавину пробуждался слишком медленно и до сих пор далеко не отвечает реальной значимости этого мыслителя в истории отечественной и мировой мысли.

Есть еще одна существенная трудность. Несмотря на то что центральная тема карсавинской философии, бесспор-

но, тема «личности», оценка ее как персоналистской до сих пор не является однозначной. Приходится иметь дело с разного рода недоразумениями, касающимися как концепции Карсавина, так и идеи всеединства как таковой. Некоторые исследователи считают, что сторонникам всеединства не удается провести этот принцип в жизнь и что концепция всеединства в принципе является имперсоналистской. В книге специально и с новыми акцентами исследуется метафизика всеединства Карсавина. В работе раскрывается персоналистское содержание его философии и, тем самым, расширяется предмет анализа идеи всеединства в его антропологическом аспекте. Отстаивается главный тезис: философия Карсавина в полной мере вобрала в себя философскую традицию персонализма.

В русской философии персонализм представлен учениями А. А. Козлова, Л. М. Лопатина, С. А. Алексеева (Аскольдова), Н. В. Бугаева, Е. А. Боброва и др. Концепция абсолютной ценности личности Н. О. Лосского известна как иерархический персонализм, учение о личности Н. А. Бердяева называют «анархическим персонализмом»[11]. Специфическая особенность персонализма Карсавина формулируется им как основная задача его философии – это обоснование «симфонически-личного» бытия. Он выделяет и определяет в своем учении индивидуальную, социальную и «симфоническую» личности, причем первые две являются индивидуациями «симфонической личности». Мыслитель создает философскую систему, которую, оговаривая ее специфику, можно назвать «симфоническим персонализмом». Это определение принадлежит автору и впервые вводится в философский дискурс.

В центре размышлений Карсавина о западноевропейской философии находится его тезис о параллелизме философских и религиозных идей. Подтверждением тому является и обращение Карсавина к материалу, который традиционно относят к истории христианского богословия. «Может быть, – метко замечает Хоружий о Карсавине, – лучше всех в русской мысли он умел видеть философские проблемы, кроющиеся в догмате, как и обратно, догматические аспекты философских позиций»[12]. И все же главное для нашего анализа исследований Карсавина – философское, концептуально-понятийное оформление его персонализма. Прослеживаются те корни персо-

нализма и, соответственно, понятия «персона», которые оставались скрытыми в спорах о троичности, об Ипостасях Божественной Личности.

Новизна данного исследования заключается, во-первых, в раскрытии философского содержания и философского потенциала идеи триединства личности, как их понимал сам мыслитель; во-вторых, в пророческом прочерчивании Карсавиным для будущего – через всю историю философии – персоналистской линии в европейской философской мысли, и, в-третьих, в смыкании на этой линии философии прошлого и настоящего. Вот почему, по нашему мнению, философия Карсавина остается значимой и сегодня, и потому ее влияние, неожиданно для нечутких исследователей, возрастает и будет возрастать.

В методологическом отношении работа опирается на герменевтический метод. В ходе рассмотрения структуры триединства личности, ее связи с онтологией автор считает необходимым осуществить некоторый методологический поворот. Онтология всеединства, в центре которой расположена личность как триединство, сама становится методом исследования. «Определенности» Личности – Истина, Добро и Красота (Любовь) – ставятся в центр герменевтического круга, из которого можно рассматривать, вводить в философский дискурс различные темы: любви, смерти, лика другого, диалога и другие, тем самым раскрывая и наполняя содержанием этот центр. Представление о всеединстве личности рассматривается, пользуясь терминологией Ганса-Георга Гадамера, как «предварительный набросок».

Для обоснования возможности методологического поворота привлекается аргументация Гадамера, совершившего поворот на иной основе – от герменевтического метода к онтологии – и делающего герменевтику онтологией. Автор опирается на определение герменевтического круга (hermeneutischer Zirkel) Гадамером – на то, что означает следовать герменевтическому кругу: «Кто хочет понимать текст, тот всегда создает набросок. Он предварительно набрасывает для себя смысл целого, как только в тексте показывает себя первый смысл. Таковой показывает себя в свою очередь только потому, что текст читается уже с некоторыми ожиданиями определенного смысла.

В разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, постоянно перепроверяется тем, что получается при дальнейшем проникновении в смысл, и состоит понимание того, что написано»[13]. В этой же связи исследуется и используется утверждение Жака Деррида́ о том, что «дискурс должен иметь форму того, о чем он говорит».

Учитывая широту и многогранность темы, автор обязан оговорить, какие аспекты не будут предметом исследования, поскольку работа ограничена рамками замысла и объема. Не будет проводиться сравнение концепций всеединства, а также персоналистских положений Карсавина с другими вариантами персоналистской отечественной философии. Особое внимание уделяется философскому контексту, взятому Карсавиным из западноевропейской традиции (что не исключает наличия других контекстов). Это позволяет не только раскрыть значение и место концепции всеединства в данном контексте, но и оценить ее эвристический потенциал и актуальность для современного философского дискурса.

Структура книги (кроме главы 1) содержательно следует общей схеме концепции личности, данной самим Карсавиным в его работе «О личности». Введение коротко излагает преимущественно метафизику всеединства Карсавина, обоснование которой он проводит в своем труде «О началах». Затем идет рассмотрение индивидуальной личности, после чего исследуется наиболее важная часть учения Карсавина – о социальной, *симфонической личности*. И, наконец, представлена тема совершенства и несовершенства личности, «*лицетворение*».

Идея всеединства относится большинством современных исследователей к истории философии. Однако, принимая во внимание результаты анализа концепции всеединства в ее личностном аспекте у Карсавина и следуя определению всеединства, данному Хоружим, который утверждает, что философское осмысление всеединства «с необходимостью выходит в сферу коренных проблем онтологии, связанных с апориями единого, бытия и иного»[14], проблема дескрипции внутреннего механизма всеединства проявляется в новых попытках интерпретации и переосмысления этих апорий и дает «неиссякаемое побуждение» к философскому поиску. Отсюда можно за-

ключить, что идея всеединства должна проявляться и работать и в современном философском дискурсе. В работе демонстрируются элементы концепции всеединства, присутствующие в онтологических представлениях Гадамера, его близость к философии Николая Кузанского[15], на которую Гадамер ссылается, а также введение им в философию интерпретации триединства: Истины, Добра и Красоты. Автору даже представляется, что философию Гадамера можно рассматривать как инвариант концепции всеединства, но такое утверждение потребовало бы самостоятельного исследования. Представляется также, что в рамках концепции всеединства, в ее персоналистском варианте, можно вести дискуссию и предлагать альтернативное решение для утверждения деконструкции субъекта в воззрениях Деррида.

Таким образом, анализируя концепцию личности Карсавина, вводя ее в современный философский дискурс, можно проследить как ее философский потенциал, так и возможности ее развития. Учение о личности Карсавина наполняется содержанием, обогащается через разработанность экзистенциальных категорий у Киркегора[16], феноменологических позиций у Шелера, герменевтических элементов у Гадамера.

Философия личности Карсавина предстает как всесторонне метафизическая, включающая экзистенциальные и феноменологические компоненты, как богословски и социально-исторически разработанная система всеединства (при этом Карсавин не может избежать заслуженного упрека в методологическом предпочтении «конструирующего разума», а не феноменологии), философский потенциал которой еще не в полной мере раскрыл себя.

---

[1] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993. С. 54.

[2] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 147–157.

[3] Там же. С. 156.

[4] Там же. С. 152.

[5] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 365.

[6] *Густав-Андрей Веттер о. и.* (1911–1991) – профессор истории русской философии в Папском Восточном институте в Риме, занимался изучением восточного христианства и прежде всего русского православия. В 1939 г. Веттер обращается к Карса-

вину, в дальнейшем развивается богословский диалог в форме весьма оживленной переписки, которая, однако, была прервана трагическими событиями Второй мировой войны. Ср.: *Гаврюшин Н.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994. № 31. С. 97.

7 *Wetter G. A.* L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // Orientalia Christiana Periodica. IX. 1943. № 3–4. S. 401.

8 Ср.: *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 131–188.

9 Ср.: *Mehlich J.* Lew Karsawin und die russische «Einzigartigkeit». Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Köln, 1996. № 26; *Mehlich J.* Die philosophisch-theologische Begründung des Eurasismus bei L. P. Karsavin // Studies in East European Thought. March 2000. Vol. 52. Nos. 1–2. S. 73–117.

10 Ср.: *Кошарный В. П.* Карсавин Лев Платонович // Русская философия. Словарь. Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995. С. 222.

11 *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 301.

12 *Хоружий С. С.* Карсавин Лев Платонович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. Отв. ред. А. И. Алешин. М., 1995. С. 249.

13 *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Tübingen, 1990. Bd. 1. Hermeneutik I. S. 271.

14 *Хоружий С. С.* Всеединства философия // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. С. 103.

15 Хотя в литературе часто встречается Кузанский как Кузанец (Nikolaus von Kues), мы следуем в словоупотреблении имени Н. Кузанского (Nicolaus Cusanus) Карсавину.

16 В литературе встречаются различные написания имени датского мыслителя Серена Киркегора (Kierkegaard), например Кьеркегор (Философский энциклопедический словарь. М., 1983), Киргегард (Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992). Мы следуем аргументации П.П. Гайденко, утверждающей написание имени Серена Киркегора по его произношению в датском языке.

ГЛАВА 1

Историко-философские предпосылки персоналистской философии Л.П. Карсавина

§ 1. Персоналистские тенденции в русской мысли начала XX века

1. Зарождение плюрализма, разрушение «вавилонской башни» монизма и символизм

Начало XX века в России отмечено разнообразием религиозно-философских и литературно-художественных исканий, возникновением и распространением множества теорий, мировоззренческих позиций и идей, которые позже сходят со сцены духовной жизни общества. Нас в первую очередь интересует отход от представлений о необходимости существования единой доминирующей системы взглядов, зарождение плюрализма. В социально-политической жизни сосуществуют и получают распространение, наряду с когда-то господствующей идеологией, выраженной принципом «Самодержавие. Православие.

Народность», и оппозиционные идеологии, связанные с платформами земского движения, либерализма, марксизма. В духовной сфере спектр идей еще многообразнее – позитивизм, персонализм, неокантианство, неоромантизм, декаденство, символизм, теософия, мистический анархизм и т. д.

Возникает значительный феномен русской культуры – религиозная философия. П. Флоренский в своей академической диссертации, как отмечает П. Милюков, доходит «до крайних пределов допустимого» в православном богословии и очерчивает «границу возможного православного богословствования»[1] Карсавин философствует на грани богословия, причем и сами эти границы размываются. Причудливо пересекаются или чередуются в деятельности тех или иных философов различные идейные веяния и концепции: например, Николай Бердяев – и бывший марксист, и персоналист, Андрей Белый – и неокантианец, и символист, и мистический анархист.

Во всех областях культуры – философии, литературе, музыке, живописи, балете, театре – наблюдается заметный подъем. Этот период, два десятилетия до революции, не зря называют «Серебряным веком русской культуры», а также «духовным, религиозным Возрождением». Относительно второго определения не существует однозначного его принятия. Так, Ю. Шеррер оспаривает его, утверждая, что понятие «религиозное возрождение» неадекватно раскрывает «движения религиозного искания» этого времени. Эпоха Ренессанса означает «обновление, возрождение – даже при других исторических и духовных предпосылках – уже однажды имеющейся формы жизни и состояния духовности», а это относится лишь к литературе и то главным образом к лирике, отправляясь от пушкинского периода как «Золотого века русской поэзии»[2]. Мы определим это время как период зарождающегося плюрализма и, таким образом, откроем дискурс для обсуждения такого толкования.

Человек ощущает вызов своего времени – творить в бесконечном многообразии возможного свою личность. Андрей Белый очень метко охарактеризовал собственное мироощущение: «В те годы чувствовал пересечение в себе: стихов, прозы, философии, музыки; знал: одно без другого – изъян; а как совместить полноту – не знал; не

выяснилось: кто я? Теоретик, критик-пропагандист, поэт, прозаик, композитор? Какие-то силы толкались в груди, вызывая уверенность, что мне все доступно и что от меня зависит себя образовать; предстоящая судьба виделась клавиатурой, на которой я выбиваю симфонию ...»[3] В своей концепции «симфонической личности» Карсавин попытается философски обосновать это мироощущение, найти ему онтологическую основу.

Не называя первое десятилетие начала XX века Серебряным веком, он сравнивает это время в России с Европой XIII столетия, имея в виду существование различных религиозных поисков и ересей на основе христианства.

Карсавин приходит к религиозно-философской проблематике не через отход от марксизма, как С. Булгаков, С. Франк, Н. Бердяев, и не из литературы, как символисты Д. Мережковский, А. Белый, Вяч. И. Иванов, а из сферы исследований средневековой истории. «Заболеть» марксизмом он не смог – хотя бы потому, что марксизм в начале века как философское направление уже потерял свою привлекательность для российских интеллектуалов, в то время как в политике он только набирал силу. Будучи сыном танцора Мариинского театра Платона Константиновича Карсавина и братом Тамары Карсавиной, известной примы-балерины в труппе С. П. Дягилева, живя на «Театральной улице»[4], Карсавин был в курсе дискуссий, связанных с проблемами искусства, по крайней мере тех, которые публиковались в журнале Дягилева «Мир искусства». Свой поэтический дебют, который совпал с литературным дебютом А. Блока, Карсавин делает в 1903 году, публикуя первое стихотворение в студенческом «Литературно-художественном сборнике»[5] Влияние этой среды и взглядов символистов на художественное творчество как особую высшую форму постижения реальности объясняет то, что некоторые ранние работы Карсавина стилизованы под различные литературные жанры: так, под труды гностиков – «София земная и горняя»; «Поэма о смерти», «Венок сонетов» и «Терцины» – под соответствующие жанровые разновидности поэзии. Не исключено, что первоначально круг проблем, интересующих Карсавина в студенческие и послестуденческие годы (а он окончил гимназию с золотой медалью и затем историко-филологический факультет Петербургского университе-

та), был очерчен не без влияния тем, заданных именно дискуссиями в среде символистов, например на религиозно-философских собраниях Мережковских.

И все-таки Карсавин пошел по стопам своего другого предка уже по материнской линии. Его мать, Анна Иосифовна, состояла в родстве с А. С. Хомяковым, одним из основателей славянофильства и «отцом русского светского богословия», по выражению Милюкова[6]. Занимаясь изучением религиозной жизни и культуры Европы Средневековья, Карсавин как историк сначала пытается только понять, описать историю, а позднее – и объяснить ее. Темы его исторических работ связаны с общей для начала XX столетия проблематикой: это и декадентство, и мистицизм, и зарождающиеся на почве христианства религиозные движения и ереси. Дипломное сочинение Карсавина называлось: «Апполинарий Сидоний как представитель падающей Римской империи и как исторический источник». После блестящей защиты он был оставлен в 1906 году при кафедре всеобщей истории для приготовления к профессорской и преподавательской деятельности. В 1913–1914 гг. Карсавин делает доклады «Символизм мышления и идея миропорядка в XII–XIII веках», «История мистики и средние века». Для обозначения пути становления его философии целесообразно более подробно представить те идеи и темы, которые обсуждались в начале века и перекликались с карсавинскими.

Наиболее значимым для конца XIX – начала XX века оказался круг идей и проблем, поставленных символизмом. Эти темы очерчивались через критику позитивизма, утилитаризма, народничества или зарождались в процессе рецепции идей западноевропейских символистов, которые получили признание в России только в начале XX века.

В 90-е годы XIX столетия в литературе еще господствовал как бесспорная истина социологический критерий: идеалом служил «базаровский натурализм, излюбленным методом – энциклопедизм Герцена, а родной стихией – общественность, общественность и общественность»[7] Властителями дум были Н. Чернышевский, Д. Писарев, Н. Некрасов и др. В изобразительном искусстве продолжали ориентироваться на идейно-критический реализм художников-передвижников И. Крамского, Н. Ге, Г Мясоедова, В. Перова, И. Репина и др. Однако народнические, крес-

тьянско-демократические идеалы, питавшие искусство передвижников, все более обнаруживали свою несоразмерность времени и начали испытывать идеологический и «формально-пластический» кризис. На место острой оценочности пришли пассивный объективизм, наивный дидактизм и поверхностное морализаторство. Позднее передвижничество стало сближаться с поздним академизмом и салонной живописью. Возрос интерес к формальным задачам, утонченности и одухотворенности живописи.

Начиная свое творчество в среде, «где все течения были поглощены и вобраны песчаными плоскими мелями бессильной общественности и прочно укоренившейся реакции»[8], молодые литераторы и художники встречались в кружках, в которых они могли узнавать о происходящем в духовной жизни Запада. Не случайно Валерий Брюсов впервые встречает К. Бальмонта в студенческом «Обществе любителей западной литературы». Александр Бенуа устраивает в доме у родителей, где была собрана коллекция картин, книг и периодических изданий по искусству, нечто вроде кружка по самообразованию. Типичный путь к символизму описывает в своей автобиографии В. Брюсов: «От сказок, от всякой “чертовщины” меня усердно оберегали. Зато об идеях Дарвина, о принципах материализма я узнал раньше, чем научился умножению. Нечего и говорить, что о религии в нашем доме и помину не было: вера в Бога мне казалась таким же предрассудком, как и вера в домовых и русалок»[9].

Увлекаясь литературой, уже осознавая себя поэтом, Брюсов вначале пишет стихи, в которых ощущается влияние Некрасова; около 1890 года он впервые знакомится с поэзией французских символистов: Верлена, Рембо, Малларме, и, не будучи знаком с западноевропейской литературой последних десятилетий, поражается тому, как далеко ушла поэзия от творчества романтиков.

Начальному символизму в России, его так называемой первой волне (Н. Минский, Д. Мережковский, З. Гиппиус, К. Бальмонт, В. Брюсов), – свойственно узкое понимание символизма, определяемого вслед за Бодлером как искусство недосказанности, намеков на невидимый мир позади выраженного образа, который раскрывается средствами усложненного языка и через прислушивание

к внутреннему голосу своих чувств, их культивированию. Это дало основание отождествлять символизм с декадентством, сравнивать символистов с «последними представителями латинской цивилизации поры ее ущерба и изобретателями новых ощущений, пропитанных тончайшими ядами духовного и морального разложения века умирающего, и потому способных обостряться до какого-то невероятного ясновиденья чувств»[10].

Условием для появления символизма Дягилев считает отсутствие общей идеи: «в эпохи, так интенсивно охваченные единством миросозерцания и конечной цели, в эпохи, когда вера и значение жизни казались ясно несложными и объединяли всю массу в одном служении одному Богу, тогда, конечно, не было и не могло быть той дифференции человеческой личности, к которой мы приходим теперь с нашим мучительным эклектицизмом ...»[11] Но более вероятным представляется, что *символизм есть не следствие отсутствия общей идеи*, как полагали и полагают многие авторы, а *средство для оправдания существования различных идей и многих истин*. Мережковский в своем романе «Христос и Антихрист» развивает дискуссию о равнодопустимости и возможности сосуществования добра и зла – Христа и языческих богов. Но наиболее ярким в связи с этим представляется стихотворение Брюсова «Я»:

И всем Богам я посвящаю стих
Как верный ученик, я был ласкаем всеми,
Но сам любил лишь сочетанье слов.

Чтобы слова сочетались в нечто новое, оригинальное, поэту необходимо творческое вдохновение, переживание, которое Брюсов сводит к «мгновению», к наблюдению собственных психических комплексов и индивидуальных идиосинкразий. Для того чтобы пережить такое мгновение, необходима абсолютная свобода субъекта, которая доступна и дозволена не всем, а только избранным – поэтам, имеющим доступ и средства к постижению тайн природы и высшей сущности символических образов. Поэт – это теург, благодаря своему творчеству выходящий за пределы реального мира, за пределы своего «Я», в другой мир. Брюсов отстаивает право художника на полную свободу. Но ведь искусство – только средство,

и лишь оно, согласно символистам, пригодно для раскрытия творческой сущности человека. Все внимание сконцентрировано на художнике, он центр и предел стремления создаваемого им мира, включающего переживания запредельного и вечного. Поэтому моменты, мгновения этих переживаний и настроений, фиксируемые средствами искусства, имеют непреходящую ценность. «Все настроения, – пишет Брюсов в 1899 году в своей брошюре “О искусстве”, – равноценны в искусстве, ибо ни одно из них не повторится; каждое дорого уже потому, что оно “единственное”, нечто новое, “содержание которого черпается из своей души”»[12].

Мы потому так подробно излагаем здесь понимание Брюсовым роли Художника – творческой личности, что Карсавин экстраполирует это понимание на всякую личность как самоценную совокупность многообразия ее «моментов-качествований». И дело не только в том, что они являют собой нечто новое, а в том, что они личны, индивидуальны и единственны. Но на этом сходство между обоими мыслителями и заканчивается. Другой постулат Брюсова – о самодостаточности творческого «Я» – в принципе противоположен позиции Карсавина, для которого личность возможна только как осознание своего «Я» через другое, лишь в силу сопричастности другой личности: Богу, высшей личности, субъекту. У Брюсова же «Я» – это такое средоточие, где все различия гаснут, все пределы «примиряются». «Первая (хотя и низшая) заповедь – любовь к себе и поклонение себе, credo»[13]. Брюсов сам осознает импликации последовательного индивидуализма – отказ от служения одному Богу, понимание своего «Я» как самодостаточного. И результатом оказывается «Одиночество» (1903 г.):

Нет единенья, нет слиянья -
Есть только смутная алчба,
Да согласованность желанья,
Да равнодушие раба.
***
Напрасно дух о свод железный
Стучится, крыльями скользя.
Он вечно здесь, над той же бездной:
Упасть в соседнюю – нельзя!

«Вторая волна» символистов сформировалась в начале 1900-х годов: Андрей Белый, Александр Блок, Вячеслав Иванов, Сергей Соловьев и др. По выражению Андрея Белого, осознать себя уже не декадентом, а символистом означало попытку выхода из узкого круга индивидуальных душевных переживаний и настроений, попытку уйти от одиночества. Он пишет: «Личность в моем понимании в индивидуализме включалась в соборность; я изучал виды соборностей (церкви, братства, коллективы, коммуны и т. д.)»[14]. Поэт пытается синтезировать все найденные до сих пор истины, методы познания и философские системы. Отмечая, что он «ни шопенгауэрианец; ни соловьист, ни ницшеанец, менее всего "ист" и "анец"», Андрей Белый определяет свое мировоззрение как «плюро-дуо-монизм, т. е. пространственную фигуру, имеющую *одну* вершину, *многие* основания и явно совмещающую в проблеме имманентности антиномию дуализма, но – преодоленного в *конкретный монизм*»[15]. Результатом такого всеобъемлющего синтеза оказались только «сочетанье слов» и эклектицизм. А. Белый отмечает, что в 1905 году стираются контуры между символистами первой и второй волны.

Итак, прослеживая развитие идейных исканий символизма как одного из наиболее влиятельных направлений в конце XIX – начале XX века, можно заключить, что он проходит путь от отрицания, дробления общей идеи и признания пантеона богов и многих истин к поиску синтеза и от неудавшегося синтеза – к такому поиску новой религии, нового единого живого Бога, который сводится к сектантству.

Возможен вопрос: почему мы рассматриваем именно это идейное направление, а не анализируем, скажем, ни влияние Л. Н. Толстого, творчество которого стоит в центре интеллектуальной жизни России, ни круг проблем, фиксируемых в философии и богословии того периода? Думается, что именно символизм интересовал философа в первую очередь, ведь Карсавин пришел в философию из истории, его интересовали реальные события, дух эпохи, переживание ее и творение. А символисты, надо отдать им должное, ярко и образно выразили это как свое кредо. И в то же время за обозримый и сравнительно короткий срок существования символизма стало ясно, что поставленные им вопросы об индивидуальности и свобо-

де личности в ее отношении к Богу «актуализировались», применяя термин Карсавина, воплотившись в изживающую себя форму крайнего индивидуализма и сектантства. Но эти вопросы и идеи содержали в себе и другие потенциально возможные пути актуализации. Основное убеждение Карсавина – центральная роль личности в раскрытии смысла бытия и истории – созвучно взглядам символистов. Карсавина интересует прежде всего, как можно методологически объяснить существование единого и многого, и принятие Бога, и поиски истины вне Его и с Ним. Поставив эти вопросы, ученый несомненно должен был перейти от одного лишь исследования истории к философии истории и метафизике.

Как и символизм, мистика является одним из наиболее влиятельных направлений духовного поиска Серебряного века. Карсавин был одним из крупнейших специалистов своего времени по европейской средневековой мистике и ересям. Закономерным является вопрос, оказала ли мистика влияние на его учение? Как отмечает он сам, мистика была в моде в духовной жизни его времени, когда выражение мысли в форме логического умозаключения, а не «антиномичного», принимаемого на веру, встречало недоверие и отрицание. Карсавин характеризует эту ситуацию как время, когда «надвигается сумрак невежественной веры»[16]. Даже позитивисты кокетливо оговаривали наличие «иррационального», невыразимого, непостижимого, открытого только «особому духовному опыту», мистическому постижению. Занимаясь средневековой мистикой, Карсавин, равно как и тематизируя символизм, софиологию, гностицизм, идею всеединства, следует моде, или точнее вопрошаниям своего времени, но противопоставляет «смутному усмотрению» и поспешности выводов глубокое проникновение в сущность предмета исследования, серьезность ученого и оригинальность мыслителя.

Творчество Карсавина отличает глубокое и детальное знание предмета. Он делает перевод «Откровений блаженной Анджелы» с предисловием к нему. В своих первых исторических исследованиях: «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» (1912 г.), «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках» (1915 г.), в работе «Культура средних веков» (1918 г.) он анализирует пись-

менные источники средневекового мистицизма. В этих работах Карсавина уже можно найти основные теоретические положения, которые им последовательно углубляются и которые получат метафизическую разработку и обоснование, в дальнейшем образуя фундамент будущего учения о личности. Центральные темы, представленные в мистике и близкие Карсавину, раскрываются в осмыслении отношения человека к Богу и к миру, конкретизируясь в темах *познание* Бога и мира и *любовь* к Богу и к миру, к другому. В мистике ему близка атмосфера интенсивного духовного поиска и напряжения, попытки сближения веры, усвоенных христианских идеалов и убеждений с жизнью. В «духовном опыте» средневековых мистиков Карсавин прослеживает целостность религиозности, т. е. связи религиозного знания с религиозной жизнью. Именно в мистике сохраняются свидетельства возможности единства богознания и образа жизни, описания «мига полноты жизни», «полноты любовно-мистического слияния», раскрывающиеся в откровениях бл. Анджелы, в творениях св. Франциска. Карсавин называет «Откровения блаженной Анджелы» источником «воды живой»[17], они отличаются от тонких схоластических умозрений и аллегорий викторианцев и Бернарда Клервосского, но всех их объединяет *поиск* и описание *пути индивидуального* Богопознания. Карсавин отмечает, что мистический опыт не ограничивается «эмоциональною мистикою», а «мистическими бывают и чувствование, и деятельность, и познание», что нужно говорить «о мистическом опыте у Плотина, Эриугены, Николая Кузанского, Баадера, Шеллинга, Гегеля»[18].

Средневековье выводит на первый план личность Христа, который становится центром рефлексии в богословии: «Христос – путь знания и жизни, раскрывающий тайну Божьей любви»[19]. В данном положении очерчивается круг проблем, которые являются центральными для учения о личности Карсавина: тема всепроникающей любви, через которую постигается и реализуется отношение к Богу и к миру. «Углубляясь же в человечество Христа, мысль с необходимостью приходит к темам о Его страдании, жертве, о смерти крестной», отмечает Хоружий, из которых «вырастает... глубинное ядро его философии, идея жизни-чрез-смерть»[20].

Карсавин прослеживает в мистике как тонкие умозрения и теоретизирования, так и описания «гениально прочувствованной идеи» единства Истины, Добра и Любви, впоследствии мысля и строя свою философию как триединство, внося в нее полемику с мистиками. Он рассматривает понятие «деятельная любовь», указывая на то, что «мистика Любви так сближает любовь с познанием, иногда их даже отождествляя». Карсавин также вводит понятие «жизнедеятельное обоснование», которое «не цепь силлогизмов и не интуиция, хотя оно и непрерывно и содержит в себе объективную истину». Жизнедеятельное обоснование лишь «отражается в знании, для которого его содержание становится символом неоспоримой реальности»[21] Оно всегда интенционально, направлено на любимое, на цель деятельности, на «иное», содержит это «иное» в себе, т. е. оно «двуедино с ним». В мистике Карсавину близки именно индивидуальное познание и опыт этого единства, то, что триединство раскрывается личностно. Его познавательная концепция строится на феноменологическом самонаблюдении, через которое ему удается, как уже отмечалось, «бытийственный» возврат к первоединству, а не чисто познавательный, как это происходит у Гегеля. Но Карсавин указывает на опасность крайностей чисто индивидуального познания, когда оно принимается за самодостаточное, что и проявляется, по его мнению, в мистицизме. «Сосредоточение на самопознании и одинокой религиозной жизни» приводит к тому, что личность замыкается в себе, отвергает мир, общество, церковь, «что уводит мистику не только от мира, а и от церкви и от догмы»[22]. Или же мистика переходит в пантеизм. Второе происходит потому, что «субъективация религиозной жизни и мистика способствуют установлению непосредственного отношения между Богом и спасаемой Им душой и... открывают личности путь из церковности и догматики к "свободной" мистической жизни и мистическому ведению. Мистика... же, чрез общение с Божеством, обожая мистика... убеждает его в Божественности обоженного. В этом мистическом субъективизме скрывается пантеистическое мироощущение, т. е. поглощение Божественного не преображенным миром»[23].

Карсавин отмечает, что свойственная немецкой мистике обращенность к умозрению и субъективизму ограничи-

вается религиозной жизнью индивидуального духа и Христос становится прообразом индивидуума. Особенно мейстер Эккехарт развивает «систему платонизирующей мистики. – Бог, абсолютное единство и полнота, становится троичным: в действенности Своей – как Отец, в приятии этого действия – как Сын, в возвращении в Себя любовью – как Дух. Становление Сына есть становление единства и полноты мира идей, во времени осуществляемых Троицей. Человеческий же дух должен чрез созерцание творения и откровение Троицы возвратиться в Единое. И это возможно благодаря "деятельному интеллекту", основному началу духа, "искорке" Божественного Интеллекта», которая «изошла из Бога»[24]. Карсавин прослеживает, как переносится акцент поиска тайны Троичности в индивидуальную душу, хотя она и не осознается как индивидуальная. На этом пути, как утверждает ученый, мистикам Средневековья, как, впрочем, и блаженному Августину, ничего не удалось найти. Субъективация и умозрительность мистики намечают «разрыв философии мистического опыта с традиционным богословием»[25]. Немецкая религиозность, по Карсавину, уводила в индивидуальную жизнь и мистической теорией и деятельностью могла устраняться от единства церкви и разлагать его.

У Карсавина положение о том, что «становление Сына есть становление единства и полноты мира идей, во времени осуществляемых Троицей», не ограничивается становлением и развитием индивидуального духа. Полнота бытия (наполнение его содержанием) актуализируется высшей, коллективной, а не индивидуальной личностью, и не только познавательно, а обосновывается жизненно, через любовь. Карсавин, таким образом, сознательно уходит от опасности субъективизма. Одновременно он поддерживает стремление средневековых мыслителей рационализировать мистический опыт, что близко его собственному убеждению: «Но надо решительно отвергнуть понятие "духовного опыта", когда содержание его определяется как рационально-невыразимое, а субъект его оделяется привилегированным положением единственного его истолкователя»[26].

Восстановление единства Церкви, Тела Христова должно мыслиться персоналистически, как становление симфонической личности, а процесс познания является

и «мистическим процессом развития духа к созерцанию Творца, и обнаруживает свое внутреннее единство с процессом нравственно-каритативным, выясняемым в мистике любви»[27] Не соглашаясь с односторонностью ухода поиска Божественного в индивидуальной душе, свойственного Августину, Карсавину близок св. Франциск, поскольку ему присущ «волюнтаризм», проявляющий «деятельное начало жизни»: «Но единение с Богом, будучи действием Бога, остается и свободным актом человеческой воли, склоняющей разум верить»[28]

Мистика близка символизму в его самонаблюдениях, утонченной умозрительности, а также в глубокой прочувствованности образов видимой реальности. Эта близость наглядно демонстрируется в концепциях всеединства П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева, которые проникнуты философским символизмом. Эти мыслители также обращаются к мистике, а Бердяев прямо называет свою философию «мистическим персонализмом». Учение Карсавина не примыкает к философскому символизму, интенсивно использующему мистику, оставаясь в стороне, хотя во всех основных темах его творчества предусматривается мистический контекст, включаются положения и формулировки, взятые им из учений мистиков. Карсавин, начав свою творческую деятельность как историк, более склонен к научности и рационализации, к построению системы взглядов, хотя он и обладает и художественным видением мира и даром его литературного изображения. Карсавин также выделяет крайности мистицизма: пантеизм и субъективизм, что, по всей вероятности, и уберегает его от чрезмерного увлечения им.

2. Поиски единства без утраты индивидуальности и идея всеединства

Идеей, которая имела метафизическое обоснование и соответствовала мироощущению и основной интуиции Карсавина о единстве и личностности всего сущего, была идея всеединства, введенная в философский дискурс в России в конце XIX века Владимиром Соловьевым.

Анализируя европейскую философию с середины XIX века, Соловьев признает, вслед за Ф. Шеллингом и И. Кире-

евским (ограничивающими кризис философии критикой рационализма), Ницше (видевшим кризис в философии и идее гуманизма) и славянофилами, расширяющими кризис в философии до кризиса европейской культуры, что современная философия и самопознание человека находятся в проблемном поле поиска «*цельности знания*», «*цели и смысла бытия*». Но то, что Вл. Соловьев связывал с кризисом западной цивилизации, выводя и обосновывая его ситуацией в рефлексии идей, становится *мироощущением новой*, по существу чуждой Соловьеву *эпохи* начала XX века в России, «в дни великих бурь и потрясений». Выше описывалась ситуация зарождения плюрализма, которая завела в тупик русский символизм и выразилась в разочаровании в марксизме. Поэтому указанное Соловьевым направление поиска *общего* всем смысла жизни, который должен спасти личность от внутреннего раздвоения и представить собой идеал цельного существования в единстве метафизики и жизни, поскольку, следуя высказыванию Евгения Трубецкого, «философское умозрение вообще неотделимо от той человеческой жизни, личной и общественной, которую оно пытается осмыслить»[29], представлялось мыслителям начала XX века многообещающим. Преодоление кризиса в познании Соловьев мыслит как синтез положительных идей (частичных правд, относительных истин), заключенных в современных ему философских концепциях жизненного пессимизма Шопенгауэра, материализма (Маркса) и отрицания религии (Ницше). Единство метафизики и жизни, по Вл. Соловьеву, станет «переходом к религиозному началу»[30], к приятию и обоснованию положительной религии. Кризис философии открыл проблему безусловности содержания знания и жизни. Соловьев видит, что уникальным понятием в познании, отражающим безусловность в жизни, является понятие «*всеединства*», которое оказывается «неустранимым» в рассмотрении и осмыслении истории человеческой мысли и воли, а следовательно, «необходимым». Чтобы достигнуть «цельности знания», жизни и «общего всем смысла» бытия, необходимо мыслить безусловность мира как всеединство в Абсолютном. Обоснованием этого положения и является философия всеединства.

Всеединство предполагает помимо теоретического познания Абсолютного, стремящегося к истине, еще и волю

как обуславливающую необходимость всякой нравственной деятельности, как абсолютную цель или благо. Принцип всеединства включает и необходимость чувства, обуславливающего всякое наслаждение, как абсолютная и вечная красота, снимающая видимую «дисгармонию чувственных явлений». Для Соловьева очевидно, что в основном своем предположении и в конечной цели совпадают все способности человеческого духа, и разграничение их становится условным. Безусловное, являясь *всем* – Соловьев пользуется кузановским принципом, – должно быть не только истиной, но и добром и красотой и жизнью. Необходимо, чтобы эти три составляющие, будучи едины в сущем для проявления себя как таковых, самостоятельны друг относительно друга. Это проявляется в существовании «трех особенных субъектов бытия, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении»[31]. Таким образом, Соловьев выводит свою концепцию всеединства к образу троичности и утверждает: «Трем божественным субъектам (и трем способам бытия) соответствуют... три образа сущности или три идеи, из которых каждая составляет преимущественный предмет или содержание одного из трех субъектов»[32]. В абсолютно-сущем эти три стороны сведены к единству, которое обусловлено любовью: «всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь»[33].

Развивая идею всеединства как проявление триединства трех идей, трех субъектов, содержанием которых являются три способа бытия, как истина, добро и красота в различном их отношении, Соловьев, как отмечает Трубецкой, совершает «подстановку терминов библейских на место терминов логических», заменяя слова «Божественных Лиц» (Персон) понятием «субъектов», что снимает грань между логическим мышлением и откровением, делая первое самодостаточным. Выявляется основной недостаток системы Соловьева, на который указывает Трубецкой: пытаясь преодолеть логическое мышление, он все же остается в его рамках, в рамках рациональности. В этом кроется и причина для упрека в адрес системы Соловьева, распространяемого в дальнейшем на всех представителей идеи всеединства, основное содержание которого заключается в том, что «откровение *доказанное*

тем самым перестает быть откровением. Если истины веры навязываются нам силою *логической необходимости*, то для усвоения их нет надобности в интимном и личном отношении человека к Богу: не нужно того акта *доверия*... Где есть логическая необходимость, там уже не может быть той обоюдной *свободы* в отношениях между Богом и человеком, которая составляет самую сущность отношения религиозного»[34] Таким образом, заключает Трубецкой, «у веры отнимается ее безотносительная ценность... она может быть вполне заменена познанием. А главное, она перестает быть *личным* отношением человека к Богу: ибо отношение логическое по самой природе своей безлично ...»[35] Эта непреодоленность «сильной рационалистической струи» в системе Вл. Соловьева, предусмотренность, но концептуальная неразработанность личного отношения человека к Богу в откровении приводит Трубецкого к упрекам в имперсоналистичности его системы всеединства, а также в умалении свободы личности.

Карсавин, принимая во внимание момент откровения в познании в своей концепции всеединства, будет делить его на истинное, логически доказуемое, и достоверное знание, обусловленное сопричастностью человека Божественному, которое раскрывается в откровении.

Замысел Соловьева: обоснование «цельного знания» и поиск «общего всем смысла бытия», воплощенный в идее всеединства и представленный им в философии всеединства, становится центральной темой в философских построениях ряда русских мыслителей, таких, как Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, а также Карсавин, философия которого оказалась самой поздней, замыкающей этот ряд. Обобщая понимание идеи, категории, символа, парадигмы всеединства, Хоружий определяет его следующим образом: «Всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собой и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особое полифоническое, “трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости” (*С. Л. Франк*)»[36]. При этом оговаривается, что эта категория «не допускает исчерпываю-

щего дискурсивного выражения, а имеет скорее характер интуитивно-символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удается раскрыть до конца в понятиях»[37], а потому является своего рода указанием на поиск. Такой поиск обоснования всеединства в его выраженности как личностность всего сущего и представляет собой философскую задачу Карсавина. То, что он использует метафизику всеединства для обоснования личностности сущего и развивает ее антропологическую сторону, отмечает и Зеньковский[38]. Именно первичная установка Карсавина на обоснование личностности бытия и демонстрация возможности такого обоснования в философии всеединства личности делают перенесение упреков в имперсоналистичности концепции всеединства Соловьева на идею всеединства как таковую, на наш взгляд, несостоятельным. В дальнейшем раскрывается, насколько Карсавину удается осмыслить сущее, личность как всеединство.

§ 2. К истории понятий «персона» (личность) и «персонализм» в их отношении к философии Л. П. Карсавина

1. История слова-понятия «персона»

«Персонализм» происходит от латинского слова «persona»[39] – первоначальное значение – «маска», а впоследствии также «роль», «характер», «персона» как личность. Среди попыток ученых проследить этимологию слова наиболее убедительным представляется указание на этрусское слово «φersu» – «маска», «актер». Есть другое возможное объяснение: актерские маски, как и «сценическое дело», римляне переняли у греков. Допустимо, что при итальянском словообразовании «φersu» – «персона» в основу положено греческое слово «πρόσωπον» – «лицо», «маска», со времен римских императоров также употреблявшееся как «персона». Но данная версия все же считается маловероятной (в связи с непохожестью буквального

звучания слов). Происхождения слова «персона» от греческого «πρόσωπον» придерживается и Карсавин.

Из первоначального значения слова «персона» как маска актера возникают и переносные его значения: роль, которую играет актер, и роль, которую человек играет в обществе. Источники, указывающие на употребление слова за рамками театрального искусства, имеются со времен Цицерона. Правда, этикет чиновников времен Римской республики запрещал знакомство с достижениями греческой философии, экономики, искусства, и, таким образом, Цицерон был вынужден защищать свои занятия философской публицистикой, признавая, однако, что, по общему мнению, его занятия не соответствуют его положению и роли в обществе (его персоне). Понимание слова «персона» как синонима к слову «маска» делает возможным его употребление и в значении «персонаж» – «характер», относящийся к маске, например «маска» вора, солдата и т. д. Разделение персонажей-ролей в театре переносит значение слова «персона» на другие аналогичные ситуации и системы с фиксированными ролями. Наиболее четко это проявляется и закрепляется в юридических документах, где говорится о четырех личностях-персонах: персоне, подавшей иск, о персонах защитника, свидетелей и судьи. В языке также закрепляется наличие обращения в первом лице, во втором и в третьем. В античности уже в рассмотрении диалогов Платона идет сознательный поиск говорящего лица, того, кто говорит; является ли сказанное по смыслу относящимся к Сократу или же к персоне самого Платона.

Таким образом, можно проследить, как происходит разработка и рост содержательной нагрузки понятия «персона», что обусловило возможность использования его на более высоком абстрактном уровне.

Употребление же слова «персона» в значении «личность», «индивидуальность» является продуктом христианской традиции. Как раз в научных изысканиях Карсавина имеет место более детальное рассмотрение того, как менялось содержание понятия «персона» и как оно вводилось в христианский догмат. Ведь Карсавин – автор книги «Святые отцы и учители Церкви», которая была издана малым тиражом в Париже в 1926 году и быстро разошлась по частным эмигрантским библиотекам, став

библиографической редкостью. Нужно отметить, что в русскоязычной философской литературе эти исследования Карсавина до сих пор редко принимались во внимание, хотя он считался, пожалуй, крупнейшим и единственным знатоком в России европейской патристики, монашеских движений и мистицизма.

Карсавин глубоко изучил проблематику духовного поиска, формирования христианского религиозного идеала на фоне иудаизма и язычества, а также ересей периода раннего христианства. Широко используя исторический материал, Карсавин – с его склонностью к методологическим обобщениям – показывает, что для более определенного представления об истине христианства необходимо наличие противоположных взглядов, т. е. ересей и идейной оппозиции. Определение и уяснение этих идей он ведет в связи с появлением и преодолением ересей. Здесь же он выдвигает тезис о соборном поиске этой истины. Книга «Святые отцы и учители Церкви» не имеет ссылок на источники, которые автор, без сомнения, знал. Его эрудиция и наблюдательность, глубина раскрытия темы поражают. Карсавин как бы на одном дыхании написал этот труд, который подтверждает значимость выбранной им проблематики для его философского дискурса.

По воспоминаниям А. В. Карташёва, «процент специально университетских и учено-богословских сил в русской эмиграции оказался необычно высоким» и профессура русских духовных академий вошла в болгарские, сербские высшие учебные заведения, но «в воздухе у нас носилась идея открытия Богословской Академии» силами русских ученых и богословов[40]. Под влиянием этой атмосферы Карсавин подготовил рассматриваемую книгу, претендуя на кафедру патристики в Высшей Богословской Школе в Париже. Кафедру он не получил, но, как отмечает С. В. Мосолова в предисловии к переизданию книги «Святые отцы и учители Церкви», оставил свидетельство «чуткости... к догматической основе христианства». Особое внимание она обращает на то, «что среди всех представителей русской традиции всеединства Карсавин был первым и, пожалуй, единственным, кто сознательно строил свою философию на незыблемом основании христианской догматики... В его понимании догмы нет ни холодной абстрактности, ни высокомерия разума, ха-

рактеризующих отношение к ней Вл. Соловьева, ни отрицающего последнюю реальность догмы символизма Н. Бердяева, ни фидеистической склонности С. Франка видеть в ней «внеразумную» истину религии, совершенно недоступную мысли»[41].

Вернемся к вопросу о том, как был представлен Карсавиным процесс формирования понятия «личности», что поможет нам также приглядеться к ситуации, в которой философ работал с этим понятием. Но предварительно – одно важное разъяснение. В исходном понятийном, концептуальном оформлении персонализма Карсавина решающую роль играет обращение к материалу, который традиционно относят к истории христианского богословия, между тем как главная нацеленность анализа учения в данном случае – именно философская. Ученый хочет проследить те корни персонализма, а соответственно и понятия «персона», которые долго оставались скрытыми в подпочве по видимости богословских, но обладавших огромным философским содержанием споров о троичности, об Ипостасях Божественной Персоны и т. д. Мы не можем не последовать за Карсавиным в этом его глубоком и оригинальном анализе учений философствующих в христианстве богословов блаженного Августина, Григория Нисского, Северина Боэция. До сих пор, кстати, лишь очень редко и бегло рассматривался этот анализ в литературе, посвященной Карсавину: оговаривалось влияние указанных богословов, но не раскрывалось подробно его содержание.

Итак, персона «πρόσωπον» в христианской традиции поздней античности служит в «Septuaginta» для передачи гибрейского слова «panim», которое означает как лицо, так и лицевую (фронтальную) часть неодушевленных предметов. Для экзегезы используется имеющаяся в греческой литературе и философии техника выделения говорящего лица, предполагающая поиск говорящей персоны, а также того, к кому обращена речь. Таким образом, библейское «Сотворим человека по образу Нашему»[42] во множественном числе приводит к размышлениям о том, что помимо говорящего есть некто, к кому обращена речь. Тертуллиан (160–220), который был юристом по образованию, представляет очевидной постановку вопроса о говорящих в трех лицах: кто говорит, через кого и к ко-

му он обращается, или же: «Кто является правомочным собственником веры, кому по праву принадлежит собственность на Писание, от кого, через кого, когда и кем учение было передано, через что становятся христианами»[43] До Тертуллиана в экзегезе обозначались с помощью «прозопографического», то есть указывающего на определенную личность, метода только две персоны Троицы – Отец и Сын. Тертуллиан настоятельно вводит как говорящую личность и Дух Святой: «Кто твердо придерживается однообразности Святого Духа, тот будет самолично введен в понимание Его слов: Qui habet aurem, audiat, quid Spiritus dicat ecclesiis (Имеющий ухо да услышит, что дух говорит церквам). Apos. 2, 11.17»[44]. Таким образом, слово «персона», употребляемое как чисто экзегетический термин, проникает в христианскую догматику, подготавливая формулу троичности: tres personae – una substantia. Разумеется, как оговаривается автором статьи об истории понятия «персона»: «эвристический принцип вопрошания об определенной говорящей личности или же перспективе является только лишь формальным инструментом христианского толкования Библии; принцип предполагает веру в существование многих божественных инстанций, которые ведут диалог, и развивается на базе допущения, что высказывания Ветхого Завета относятся к высказываниям Нового Завета как предвестие и исполнение»[45].

Как указывает Д. Б. Макарий, архиепископ Харьковский, в процессе поиска христианскими авторами более четкой формулировки догмата о троичности Божества развернулась дискуссия против ересей. Поэтому символы веры, связанные с ним, в итоговых формулировках несли на себе следы, указывающие на особенности ересей, которые существовали в той или иной школе. Известны древние символы церквей: иерусалимской, кесарийской, александрийской, антиохийской, римской, аквилейской. В продолжение первых трех веков христианства символы были сходны между собой по духу, но не по букве. Апостольский символ веры, употребляемый римской церковью III века, не употреблялся в восточно-православной церкви. Так, например, слова древних символов: «верую во... *Вседержителя, Творца неба и земли*» должны были предохранять православных от лжеучения еретиков Симониан

и Менандриан, появившихся еще в век апостольский и учивших, будто мир создан не Богом, но Ангелами; учение тех же символов о *зачатии* Иисуса Христа от *Духа Святого* и о *рождении* Его *от Марии Девы* охраняло от лжеучения других еретиков – Керинфиан и Евионеев – того времени, учивших, что Иисус якобы зачат и родился, как рождаются люди, и что Он есть сын Иосифа и Марии. В символе веры аквилейской церкви после слов: «верую в *Бога Отца Вседержителя*» прибавлены слова: невидимого и неподлежащего страданию (invisibilem et impassibilem). И эти слова были направлены на опровержение Савеллиан и Патрипассиан. Макарий цитирует Руфина, «который сам принадлежал к аквилейской церкви и который предполагает, “что эти два слова не находятся в символе церкви римской, а у нас прибавлены против ереси Савеллиевой, известной под именем Патрипассианской, которая учит, что сам Отец (Pater) родился от Девы, соделался видимым и страдал (passus est) во плоти. Для удаления сей-то хулы от Отца предки наши, кажется, и прибавили означенные слова, т. е. назвали Отца невидимым и неподлежащим страданию”»[46].

Начиная с IV века, когда появились очень влиятельные ереси Ария, а потом Македония, которые сопровождались публикацией различных символов веры, встала необходимость составить и обнародовать один определенный символ, неизменный даже по букве, установить значение священных слов, хотя разработка содержания и образование церковно-богословского языка начались отчасти еще до Никейского Вселенского Собора. Так, например, как отмечает Макарий, поместный Антиохийский Собор против Павла Самосатского внес в свой символ слово: *единосущный* – «*ὁμοούσιοζ*». В Писании Дионисия Александрийского употребляется то же самое слово. У Феофила Антиохийского встречается впервые слово «*Троица*-*τριάζ*»[47] Формула «Одна сущность, три ипостаси» была найдена, как отмечает Карсавин, слепым старцем Дидимом (ок. 310–395 гг.). Для обозначения Божественного единства выдвигалось слово «сущность» – «οξσια», для обозначения отличности или «особой свойственности» употреблялось слово «ипостась» – «ὑπόστασιζ». Слова, близкие по значению, в обыденной жизни употреблялись как синонимы. Карсавин описывает различие значений

тех слов, важность которых особенно проявляется для определения личности. На христианском Востоке, с более богатой философской традицией, первоначально предпочитают понятие «ипостаси» в смысле существующей индивидуальной сущности как троичности личностей для их объединения, в то время как их охватывающее единое, Божественность, выражалось словом «усия». Усия есть «бытие», «бытийность», «существование», «сущность» (в латинском essentia от esse, то есть быть, в русском языке сопоставимо с «сый», «сущий» чего-либо). Ипостась – это определенное бытие вещи, то, что делает ее «этовостью», ее сущность; в латинском языке адекватно substantia, subsistentia. Согласно современному словоупотреблению, ипостась можно сравнить с индивидуальностью, с конкретной, осознающей себя личностью. Для такого толкования слова «ипостась» необходимо, как отмечает Карсавин, «допустить и полную реальность “сущности”, общей многим личностям, хотя и не находящейся вне их»[48]. Для выделения значения индивидуальности и употреблялось на Западе слово «персона», адекватное греческому «πρόσωπον». Карсавин особо подчеркивает роль Григория Нисского в полемике о догмате Святой Троицы. Следует подробнее остановиться на том, как это сделано русским мыслителем и какое значение идеи Гр. Нисского имеют для его собственного анализа.

Гр. Нисский пытается, насколько это доступно в ограниченных возможностях разума, показать, что Слово Божье равно Сыну Божьему и Отцу единосущно. Раскрытие основного христианского догмата: «Одна сущность, три ипостаси» Гр. Нисский осуществляет в контексте выделения его из иудейского монизма и языческого многобожия[49]. Представляя человеческое слово по подобию Слову Божьему, нужно допустить, что, как и в человеческой природе, ему присущи сила, мудрость, жизнь. Однако никто не допускает, что они равновелики и равноценны. Человеческое слово в соответствии с его природой имеет преходящую силу, так как уходит, вследствие непродолжительности жизни, в ничто. Божественное Слово, в соответствии с Его «непреходящей, всегда остающейся природой, имеет характер *вечного и стойкого Слова*»[50]. Далее Гр. Нисский переходит к утверждению, что Вечное Слово должно быть, по его субсистенции, Живым. Так, нельзя допустить,

чтобы его суть была сродни сути камня. Будучи Живым, Оно обладает волей; будучи Божественным, Слово обладает *могущественной* волей. Неограниченное могущество воли должно исключить противоречия, то есть наличие слабости в воле. Определение же воли как *всемогущей* утверждает ее добродетельность, невозможность допустить зло, а следовательно, способность творить только добро. «Следуя этому, все вещи являются произведением Слова – того Слова, которое живет и пребывает, так как это – Слово Бога, того Слова, которое хочет только хорошего, мудрого и вообще всего удающегося»[51] Таким образом, Слово является Живым, Действенным, Творящим, чего не признает иудаизм.

Слово несет в себе доказательства Божественной природы, не будучи тождественным с тем, кто его произносит. Гр. Нисский приводит пример слова, происходящего из разума, но не являющегося его продуктом, а чем-то отличным от него; но так как разум приводит его к проявлению, обнаружению, то нельзя считать его и полностью чем-то другим. Определив общую Божественную природу Отца и Сына, Гр. Нисский показывает, что Святой Дух также обладает Божественной природой и является Божественной Персоной, что означает «существенную власть, силу, которая существует в своей собственной субсистенции, то есть усии, основываясь на самой себе ...»[52]. Но целью его исследования является попытка раскрыть тайну Божественной Троицы: «исследуя тщательнейшим образом глубины тайны, человек получает в душе скромный, в соответствии с непостижимостью души взгляд на учение о познании Бога, хотя в словах нельзя выразить непроговариваемую глубину тайны, как нечто может быть сосчитано и все же ускользать от счета; как возможно рассматривать нечто раздельно и все же охватить как единство»[53]. Только христианство, по Григорию Нисскому, позволяет мыслить единство природы, которое не исключает личности. Существовать «ипостасно» означает одновременно: волеизъявлять, быть свободным в движении, действенно представлять только добрую волю и для каждого плана одновременно с волей располагать силой его воплощения. Все это и соответствует, по мысли Гр. Нисского, общей Божественной природе трех ипостасей. Он утверждает, что христианство в догмате Троич-

ности единого Бога вбирает в себя истину иудейства о единстве природы, а у язычества – заимствует различение персон-лиц.

Единство множества, в котором единство является общим, не исключающим индивидуальности, – это и есть личность. В данном ключе Карсавин, по существу присоединяясь к ходу мысли Григория Нисского, пытается мыслить всеединую личность как имеющую свою сущность в общей природе, неразрывно связанной с индивидуальностью. Универсалии возможны только в единстве множества; их сущность обща для каждой индивидуальной личности и не умаляет ее индивидуальности. Здесь уже проявляется дилемма общего и особенного, высшей личности и индивидуума, в проблемном поле которой будет, как мы далее убедимся, мыслить Карсавин.

Полностью формулировка догмы о Троичности была принята на Никейском Соборе в 325 году. В изложении учения о Боге сказано, «что Он есть *един в Троице*, един по *существу*, троичен в *лицах* или *ипостасях*, что личное свойство Отца – *нерожденность*, Сына – *рождение* от Отца, Духа Святого – *исхождение* от Отца[54]. Начиная с IV века восточные богословы приравнивают употребляемый ими термин «ипостась» к западному – «персона».

2. Определение личности у блаженного Августина, С. Боэция и Ф. Шлейермахера

Блаженный Августин в своей работе «О Троице» определяет Божественные лица, персоны как *отношение*: «В Боге нет категории акциденции, а только категории субстанции и отношения»[55]. Отец предполагает отношение и понятие Сына, но не как отношение между друзьями или соседями, когда соотносящиеся стороны равны друг другу: и те, и другие, и третьи равно являются друзьями или же соседями. В отношении Сына к Отцу обе стороны не равны друг другу, хотя их отношение взаимно. Для Августина не было очевидным уже устоявшееся понимание происхождения слова «персона» от слова «маска», «роль», где второе значение близко по смыслу к «отношению», «функции». Поэтому он сам предприни-

мает такое выведение понятия «персона» – в смысле отношения, роли, а не субстанции: «Высказывания же, которые своеобразным образом относятся к одной из персон в триединстве, утверждают не абсолютную реальность, а отношение трех персон друг к другу или их отношение к творению»[56]. Не воспользовавшись возможностью определить слово «персона» и отношение одной персоны к другим как функцию, Августин вынужден признать, что понятие «персона» не относится к абсолютной субстанции, которая равна у Отца и Сына, а передает отношение, хотя в действительности оно имеет своим содержанием абсолютные величины и субстанции. Ссылаясь на бедность языка, Августин оставляет понятие «персона», но оговаривает его вспомогательную роль – как слова, необходимого для характеристики трех инстанций одного Бога: «Все-таки выработалась формула: Три персоны, и выработалась не для того, чтобы выразить истинное положение вещей, но чтобы не нужно было молчать»[57] Такой подход к пониманию «персоны» как личности в той или иной степени послужит основой реляционалистскому направлению в персонализме, о чем подробнее будет идти речь ниже.

В определении личности и природы Христа, как известно, особую роль сыграли теоретические усилия, связанные с пониманием как слова «личность», так и слова «природа». Объединяющая формула была найдена Феодором Мопсуестским (Mopsuestia): «две природы, одна личность». Законченная формулировка учения о Христе была принята на Халкедонском Соборе в 451 году, где установили, «что Он *воплотился* или *вочеловечился*, что в нем одно *лицо*, а два *естества* – Божеское и человеческое, соединенные *неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно*»[58]. Заметное продвижение в анализе понятия личности связано с разработкой его у Боэция в небольшой работе «Против Евтихия и Нестория». Данное им определение оказывало большое влияние и использовалось на протяжении веков; его перенял Фома Аквинский; оно имеет своих сторонников и в настоящее время.

Боэций начинает с определения понятий «природа» и «лицо» через нахождение общих и отличительных признаков для каждого. В понятии «природа» он выделяет три значения, в которых оно употребляется: это «только

тела, или только субстанции – телесные и бестелесные, или все вещи, которые каким-либо образом существуют»[59]. В широком смысле «природа» означает то, что существует и может постигаться разумом (intellectus). Это определение включает как вещи, так и их свойства (substantia, accidentia). Если понятие «природы» сужается до включения в него только субстанций, которые бывают либо телесными, либо бестелесными, то «Природа есть то, что может или действовать, или претерпевать»[60] действие. Боэций относит к бестелесной субстанции душу, которая действует в теле и от тела также претерпевает воздействие. Только действовать может лишь Бог. Сужая значение слова «природа», получаем только телесные субстанции. И, наконец, Боэций выделяет значение слова «природа», связанное с определением им «особенных» свойств вещей (в этом смысле говорят о природе золота и серебра). Отсюда следует, что «природа есть видовое отличие, сообщающее форму (informans) всякой вещи»[61] В последнем значении слова «природа» (как видового отличия) оно употребляется и для обозначения двух природ Христа: «Ведь к человеку и Богу не применимы одни и те же видовые отличия»[62].

Дав значения слова «природа», Боэций последовательно анализирует и слово «личность», «лицо», сразу ограничивая поиск связи между словами «природа» и «личность» только такой природой, на которую может распространяться значение слова «личность». То, что личность обладает в основе своей некой природой, не вызывает у него сомнения; ведь природа – это или субстанция, или акциденция. Боэций исключает связь между личностью и природой как акциденции-свойства. Из природы как субстанции он исключает бестелесные субстанции, а из телесных субстанций личностями не могут быть неживые тела. Из живых тел личностями не могут быть ни растения, ни животные. Кто станет говорить о личности камня или лошади? Не может быть личности у субстанции, лишенной интеллекта. Боэций выделяет и исключает из понятия «личности» и универсальные субстанции, такие как «человек» , «животное», «дерево» и т. д. К личности применимы только единичные и индивидуальные значения. «Итак, поскольку личность есть только у субстанций, причем разумных; поскольку всякая субстанция есть природа; и по-

скольку, наконец, личность присуща не универсальному, а только индивидуальному, постольку определение личности найдено: Она есть индивидуальная субстанция разумной природы (naturae rationabilis individua substantia)»[63].

Боэций отдает должное выразительности греческого языка, в котором для слова «личность» употребляется слово «ипостась» – субсистенция (subsistentia), одновременно указывая на то, что субсистенция и субстанция – не одно и то же: «Субсистенция – это то, что само не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть. А субстанция – это то, что служит неким подлежащим для других акциденций, без чего они существовать не могут; она “стоит под” (substat) акциденциями как их подлежащее»[64]. Таким образом, субсистенции есть в универсалиях, но получают субстанцию только в отдельных вещах, что греки и выделяют с помощью понятия «ипостась». Все эти рассуждения Боэций приводит с целью показать различие между природой и лицом, то есть между понятиями «οξσια» и «ύπόστασιζ». А богословская цель состоит в том, чтобы определить Христа как обладающего двумя природами и одним лицом.

Определение личности у Боэция ориентировано преимущественно на ее интеллектуальную субстанциональную индивидуальность. Неповторимость, узнаваемость приближает понятие личности к греческому слову «προσωπον» – «маска». И это также не ускользает от ученого.

Приведенные выше два определения личности – блаженного Августина и Северина Боэция – явились основой для разделения направлений в персонализме на *реляционалистское* и *субстанциалистское*. Данное разделение заимствуется у автора статьи по персонализму в немецком «Историческом словаре по философии»[65], ибо оно облегчает задачу определения философии личности Л.П. Карсавина как персоналистской, а также создает возможность отнести ее к одному из выделенных направлений, что получит обоснование в дальнейшем.

Карсавин, определяя теоретические источники, повлиявшие на его учение о личности, называет религиозные взгляды и исследования, проводившиеся в идеалистической немецкой философии. Одним из самых значительных мыслителей в этом направлении является Фридрих Шлейермахер, который вводит в философский дискурс понятие

«персонализм» и посвящает теме личности, ее индивидуальности свои основные философские труды. Личность, по Шлейермахеру, определяется диалектически, как это было свойственно идеализму и романтизму, через взаимообусловленное противоречие природы и разума, в равной степени включающее в себя противоречие общего и особенного. В своей работе «Этика» (и это знаменательно, так как все, что связано с пониманием личности, обусловлено нравственно) Шлейермахер возвращается к уже начатым темам и определениям, «переопределяет», дополняет и изменяет их, оставляя неизменными исходные правила и леммы и выводя дедуктивным методом этику из диалектики, что предполагает необходимость выведения тотальности бытия из единого высшего противоречия; в противном случае, по Шлейермахеру, допускается исходный хаос: «Все конечное бытие, в узком смысле, живое, которое является образом Абсолютного, есть взаимопроникновение противоречий... Противоречие врождено нам в форме души и тела идеального и реального, разума и природы»[66] С учетом этих первоначально утвержденных положений философ выводит и понятие личности: «Полагание самому себе равного и того же самого разума как особенность наличного бытия в определенном и размеренном, а соответственно для себя пребывающем природном целом, которое поэтому является одновременно образующим и обозначающим, одновременно центром собственной сферы и примыкающим к общности – таково понятие л и ч н о с т и»[67] Шлейермахер сохраняет существующие противоречия как исходные апории общего и особенного в понимании личности: «Так как природа исходно является органом разума, который может существовать только в форме личности, а личность покоится на противоречии общего и особенного, то к первопричине единения и его существенной форме относится вхождение разума в это противоречие.»[68] В реальности разум как общее свойство человеческой природы не отделим от индивидуума как его собственность. «Без характеристики как общее, бытие не может быть разумным, и без особенности деятельности оно не может быть природным»[69]. Личность, обладая общим свойством, разумом, являет собой и самобытность (Eigenthümlichkeit): «Подобно тому, как самобытность в личнос-

ти заложена через исходное бытие разума в природе в качестве минимальной данности, – подобно этому становление личности, в ее самобытности по отношению к недостижимому максимуму, в каждом данном состоянии полагается различием между личностью и самобытностью»[70]. Хотя понятие личности тесно связано с самобытностью бытия, то есть «качественным отличием от другого», но «личное бытие не только отлично от другого, а отличает себя от себя самого и другое полагает рядом с собой и именно поэтому также должно быть внутренне отлично»[71]. Существенным свойством личности является для немецкого философа способность «отличать себя от других и одновременно полагать рядом с собой другое». Таким образом, единичность, по Шлейермахеру, «счислима», она свойственна всему конечному и не объясняет самобытности личности. Самобытностью отличаются и животные, но им не приписывается понятие личности, отчасти потому, что их самобытность преимущественно связана с влиянием внешней среды, а не с внутренним принципом, а отчасти потому, что нельзя проследить в их сознании наличия противоречия, связанного с осознанием себя другим и полаганием другого рядом с собой. Такое понимание личности включает в свое определение и семью, и народ, поскольку они осознают себя самобытным единством по отношению к другим личностям-общностям.

Личность определена как благодаря общему свойству быть разумной, проявленным в единичной форме, так и самобытностью, исходным основанием которой является пространственно-временная ограниченность бытия, обуславливающая неповторимость каждого состояния через необходимость свободного выбора из максимума возможного. Через диалектику общего и особенного, природного и рационального Шлейермахер определяет и существование различных сфер человеческой деятельности, общностей, связанных с представлением об идентичности и самобытности, таких как государства, языки, которые предстают как «личности в высшем смысле»[72]. Карсавин в своей концепции личности в контексте ее социальных отношений также употребляет понятие «высшей личности» для обозначения любой социальной общности. Близость позиции и формулировок Шлейермахера и Карсавина не вызывает сомнения. Скорее, вызывает некоторое

удивление тот факт, что Карсавин в таких случаях не ссылается на Шлейермахера.

Последний конкретизирует утверждение о «личностях в высшем смысле» как об индивидуальных общностях, без которых невозможно утверждение тотальности разума, а также как об индивидуальностях, являющих собой самоидентичность, самобытность и наличие в себе *всех* других *сфер* – таких как «государство, в той степени, в которой оно воплощает внешнее бытие, церковь, поскольку она покоится на убеждении, наука, поскольку она нуждается в идентичном средстве (медиуме), таком как свободная общительность в качестве всеобщего связующего вещества; а также потому, что все отдельные государства должны относиться друг к другу на уровне свободной общительности»[73]. Все эти свойства социальной личности затем войдут в определение «симфонической личности» Карсавина.

Карсавин не склонен утверждать изначальную противоречивость личности. А между тем это очень существенное отличие, притом исходное. Шлейермахер пытается снять противоречие, заключающееся в противопоставлении самобытности индивидуального человека общему нравственному разуму, утверждая: «Разум дан только распределенным в личностях, то есть для совокупности личностей, для общности это абсолютно общностное». Личность существует в общности: «абсолютно общностное должно снова стать индивидуальным; индивидуальное должно снова вступать в общность»[74]. У Карсавина же личность изначально триедина, а потому – всеедина. Это, по его мнению, должно снимать основные антиномии персонализма, о которых будет идти речь отдельно.

3. Введение понятия «персонализм» в философский дискурс

Собственно, само понятие «персонализм» впервые употребляет Ф. Шлейермахер в работе «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799 г.) и первоначально означает «идею о личном Божестве», которую он противопоставляет пантеизму[75]. Если «религия в целом есть... совокупность всех отношений человека к Божеству во всех возможных формах жизнепонимания, ко-

торые каждый сознает, как свою непосредственную жизнь»[76], то персонализм и пантеизм представляют собой «различные способы мыслить универсум, созерцая его в конечном, одновременно как индивидуума, ибо один (персонализм. – *Ю. М.*) придает ему самобытное сознание, а другой – нет»[77]

Параллельно немецкий философ и теолог подчеркивает другие линии своего исследования: он выделяет феноменологическую основу религии и одновременно осмысливает ее особенности на познавательном уровне, соотнося с метафизикой и моралью, которые имеют с ней общий предмет: универсум и отношение к нему человека. Сущностью религии – в отличие от метафизики, которая «желает определить и объяснить универсум по его природе», и в отличие от морали, которая «желает из силы свободы и божественного своеволия человека далее образовать и закончить его» – являются «созерцание и чувство»[78]. Религия не влияет на универсум и не создает его, она его «непосредственно созерцает» и «задумчиво к нему прислушивается». Человек, религиозно созерцающий мир, не является «центром всех связей, условием всего сущего и причиной всего становящегося». Он как будто приравнивается ко всему единичному и конечному. Но религиозное созерцание хочет видеть в человеке, как и во всем остальном, «бесконечное, его отпечаток, его изображение»[79] По определению Шлейермахера, «религия есть смысл и вкус к бесконечному»[80]. При этом фундаментом религии является именно созерцание универсума, ибо только оно «есть и остается всегда чем-то отдельным, обособленным, непосредственным восприятием»[81] Это тот момент чувственного восприятия без связи и соотнесенности с целым, который предшествует мышлению и который не может иметь никакой системы и связей. Религия живет всю жизнь также в природе, однако в бесконечной природе целого, Единого и Всего ...»[82]

Шлейермахер считает особенностью предмета религии *непосредственное чувственное восприятие*, созерцание универсума и переносит ответственность мировоззрения на индивидуума. Иными словами, речь идет о *мировоззрении* или, точнее, *миросозерцании*, которое предполагает индивидуальность того, кто зрит, в данном случае – религиозного субъекта, личность. Определяемость собой и че-

рез себя универсума, основанием которой служит индивидуальность, личность как некое недетерминированное, свободное и неделимое целое, ядро – единство телесности и духовности, – эту идею прорабатывает Готфрид Вильгельм Лейбниц в своей теории монад, которая становится основой персонализма. Поэтому рассмотрение определения личности Лейбницем предпринимается именно в этом разделе, посвященном непосредственно персонализму. Общепринятым мнением является признание в лейбницианстве (в России можно говорить о неолейбницианстве) учения, близкого к персонализму, а точнее, дающего ему теоретический, философский фундамент. Отчасти можно утверждать, что отнесение взглядов и позиций философа к лейбницианству уже предполагает его персонализм.

В этой связи небезынтересна позиция Лейбница, обосновывающего абсолютность и свободу личности и утверждающего, «что абсолютная необходимость, которую называют, пожалуй, еще логической и метафизической и иногда геометрической, и одной которой нужно было бы опасаться, в свободных действиях не играет ни малейшей роли, и что, таким образом, свобода освобождена не только от принуждения, но и от истинной необходимости»[83]. Лейбниц вводит монаду, простую и неделимую субстанцию с ее спонтанностью, являющую собой весь космос. Монады не подвергаются становлению и являются непреходящими, так как они неделимы и в то же время представляют своеобразные центры силы и спонтанности. Их основанием является сотворенность их Богом.

Лейбниц видит свою основную задачу в корректировке картезианского дуализма, разводящего душу и тело, мыслящую субстанцию и существующую вещь, а также в корректировке монизма, представляющего опасность самостоятельности индивидуума. Поэтому он настоятельно использует понятие «личности». «Академические философы верили, существует-де взаимное физическое влияние между телом и душой, но с тех пор, как познали, что мышление и материя не имеют ничего общего друг с другом, а являются *toto genere* (в целом по происхождению) различными творениями, некоторые современники признали, что нет-де физической связи между душой и телом, хотя метафизическая связь постоянно существует и способствует тому, что душа и тело образуют субстрат,

который называют личностью»[84]. Эту связь, по Лейбницу, создает только пророчество Бога, который конституирует и систему предустановленной гармонии. Таким образом, личность, как и все существующее, нуждается в Боге не только для своего возникновения, но и для осуществления своего единства. Личность у Лейбница представляет собой душевно-телесное единство, которое не распадается полностью даже после смерти. Бестелесной субстанцией у него является только Бог.

В спонтанности душа обладает «принципом всех действий и даже всех страстей», в то время как свободой обладает только интеллект: «Чтобы наконец-то закрыть вопрос о спонтанности, нужно сказать, что душа, понимая ее совсем дословно, в этом обладает принципом всех действий и даже всех страстей, и что то же самое действует для всех простых субстанций, распространенных во всей природе, хотя свобода и относится только к субстанциям, которые оснащены интеллектом»[85]. Так мы фиксируем основные положения понимания личности Лейбница, близкие к персонализму, обосновываемому Шлейермахером. Но философию Лейбница и лейбницеанцев вряд ли можно отнести к числу главных историко-философских источников учения Карсавина о личности. Карсавин очень высоко оценивает философию Лейбница, но ссылается на него крайне редко. Так, в «Философии истории» всего три прямые ссылки на Лейбница, и лишь одна относится к проблеме личности, да и то косвенно: говоря об «абсолютной установленности» личности – в том смысле, что она не создается и не порождается другой личностью, – Карсавин ссылается прежде всего на богословское утверждение: «душа творится Богом», а затем на «глубокий мотив разъединенности монад у Лейбница»[86]. Карсавин чтит последнего как одного из выразителей философии всеединства. Но суть учения Карсавина – в сложном персоналистском преобразовании теорий всеединства. А на пути этого преобразования Лейбниц отнюдь не был его главным союзником.

Можно понять, почему философия Лейбница не принадлежит к числу непосредственных историко-философских источников концепции личности Карсавина. Ведь монадология – метафизическое учение, которое, конечно, заключало в себе философско-антропологические аспекты,

но не принадлежало, по нашему глубокому убеждению, к учениям собственно *персоналистского* типа. Даже «мотив» разъединенности монад, на который ссылается Карсавин, у самого Лейбница не содержит прямых персоналистских акцентов. Их расставляет Карсавин.

Что касается некоторых других принципов философии Лейбница, то к ним ученый относится критически. Например, о принципе предустановленной гармонии говорится, что он является лишь несовершенным выражением всеединства: к «предустановленной гармонии» приводятся те члены отношения, которые мыслятся как потенциально безразличные друг к другу. «Мы же мыслим моменты как аспекты всеединства, мыслим их в нем и как само всеединство»[87] Но ведь здесь речь идет не о самой теории личности, а скорее о том, что может служить ее метафизическим основанием. И тут первенство отдается принципу всеединства – в толковании, отличном от лейбницианской, предустановленной гармонии.

Рассмотрение концепции персонализма Шлейермахера, которая является эталонной, облегчает задачу выделения персоналистского содержания философии Карсавина с целью определения его учения как персоналистского. Вопрос о том, почему в российской традиции некоторые философы именно из философии Лейбница «почерпнули» персонализм, – вопрос специфичный и не связан непосредственно с нашей темой. Ибо Карсавин черпал свой персонализм и из других источников.

В связи с введением понятия «персонализм» Шлейермахер различает три вида созерцания универсума (Франк в своем переводе называет их «родами опознания бытия»): «как хаос, как систему, и в его стихийной множественности»[88]. Анализ содержания этих представлений приведет, по Шлейермахеру, к дроблению понятий до бесконечности, что уводит от конкретной индивидуации к более общим понятиям, которые могут быть отнесены уже и к другим индивидуумам. Выделенные таким образом три вида созерцания универсума являются формами религий, хотя при этом не относятся к какой-либо определенной конфессиональной религии. Каждая религия, в сущности, представлена этими тремя видами, которые принимают в ней специфический характер, но ни в одной религии в полной мере эти формы не отражаются. Таким

образом, по мнению Шлейермахера, происходит еще большее переплетение понятий, отход от их однозначности, в плане отношения их к индивидууму. Они не могут быть представлены индивидуумом одновременно, он не может объединить три вида в одном.

Если бы персонализм, воплощая идею личного Божества, был единственным религиозным миросозерцанием, одной врожденной идеей, то он все равно должен был бы себя проявлять в трех различных и определенных формах религии. Пантеизм как его противоположность должен также проявить себя в трех формах. Притом им должны соответствовать разные фундаментальные восприятия, которые станут основой этих представлений. Но у человека нет заданных, врожденных восприятий, создающих различные религиозные ситуации; ведь религиозный субъект изначально неделим, не плюралистичен, по Шлейермахеру, иначе он не субъект. Различными могут быть только восприятия универсума, взгляды, но не элементы религии, что сделало бы раздробленным субъект, в сущностном единстве его восприятия.

И вот вывод, который делает Шлейермахер: воззрения и чувства человека в отношении их друг к другу «полностью витают в неопределенном и многозначном»[89]. Все разновидности созерцания универсума: ни натурализм – «созерцание универсума в его элементарной множественности без представления о личном сознании и воле отдельных элементов»[90], ни пантеизм, а также политеизм и деизм представляют собой не отдельные религии в искомом понимании, а только подвиды религии. Они могут существовать без соотнесенности с индивидуумом, так как не нуждаются в индивидуальном сознании, и, как следствие, не могут представлять индивидуальность в религии. Шлейермахер утверждает, что индивидуум религии не может быть сформирован иначе, чем в случае, когда «какое-то *отдельное созерцание* (курсив мой. – *Ю. М.*) универсума *своевольно* – ибо иначе это не может происходить, так как любое имело бы на это равное право – становится *центральным пунктом всей религии* и Все в этом соотносится с ней», когда «Все видится и чувствуется в отношении центрального созерцания»[91]. Это индивидуальное созерцание или воззрение, «собственная позитивная религия», которую Шлейермахер противопоста-

вил натурализму, по отношению к другим есть не что иное, как ересь, поскольку ее причиной является нечто своевольное. Оправдание своеволия в творении миросозерцания, обоснование способности человека создать религию станет для романтиков фундаментом их эстетической позиции, о чем подробнее будет рассказано в разделе об эстетическом субъекте.

Представив возникновение позитивной религии как свободный акт индивидуального сознания, обладающего способностью апперцепции, Шлейермахер выделяет структуру позитивной религии: 1) вступление человека в область религии, т. е. когда первое религиозное воззрение проникает в его душу и его орган открывается универсуму, оживает и приводится в безостановочное действие; 2) религия, каждый ее элемент принимает определенную форму на основе «фундаментального созерцания», в отношении которого человек будет воспринимать все. В этом, по Шлейермахеру, заключается объективная сторона «возвышенного мгновения» вступления человека в область религии[92].

У немецкого мыслителя субъект является творящим лишь в том смысле, что создает по отношению к уже противопоставленному ему миру свое воззрение на него, а не в том, что он творит мир. Имея перед собой универсум и воззрение на него позитивной религии, противопоставляя себя обоим, субъект в то же время остается, по Шлейермахеру, свободным и суверенным, индивидуализируя воззрение на универсум позитивной религии. Субъективная сторона момента вступления человека в религию проявляется в том, что религия определяется им в той степени, «что она, принимая во внимание бесконечно целое, относится к полностью замкнутому индивидууму, но все же только как неопределенный осколок этого целого, ибо только в объединении с другими он может представить целое: так, в этот же момент и религиозность человека, принимая во внимание бесконечные религиозные задатки человечества, рождается как совершенно своеобразный и новый индивидуум»[93].

Шлейермахер определяет формирование индивидуальности, личности как момент жизни индивидуума, как «определенный пункт в его жизни, звено в его совершенно самобытном ряду духовной деятельности, событие»,

которое располагается во времени, т. е. делимо на моменты «до», «сейчас» и «потом». И так как эти «до» и «сейчас» в каждом единичном являются чем-то исключительным, самобытным, то таким же будет и «потом»: «поскольку на этот момент, и на состояние, в котором он поразил душевное расположение, и на его взаимосвязь с прежним и более скудным сознанием, опирается и отсюда как бы генетически развивается вся последующая религиозная жизнь, – постольку она имеет в каждом отдельном свою собственную, вполне определенную личность»[94]. В этой позиции о формировании личности немецкий философ как нигде близок к Карсавину, к его пониманию индивидуации всеединого религиозного субъекта через личность.

Согласно Шлейермахеру, индивидуум располагает тем, чем никогда не располагает другой индивидуум, – это вполне конкретное, неповторимое душевное состояние, в котором он был «встречен и обнят универсумом». Это своеобразный вид приветствия и неповторимые моменты, характеризующие то, как индивидуум наблюдает и «обрабатывает» данную «встречу», как ее рефлектирует. Это также характер и тон, в котором вся эта линия религиозных воззрений и чувств включается в звучание данного события. Шлейермахер употребляет и́ термин «индивидуация», что у него означает то же, что и у Карсавина, а именно осуществление «личной выраженности»[95] Карсавину, как известно, пришлось выдержать много критики за этот термин, который, по словам оппонентов, лишает личность творческого начала. Шлейермахеру приходилось сталкиваться со сходной ситуацией; ведь ему предъявлялись упреки, направленные против позитивной религии вообще: религиозная форма-де ограничивает свободу личности. По мнению Шлейермахера, этот упрек снимается, если осуществляется индивидуация бесконечной религиозности замкнутого в себе индивидуума – с указанием на момент времени, на упомянутое влияние его душевных состояний, тона и характера, переживаний.

Персонализм, по Шлейермахеру, всегда предполагает некий центр, вокруг которого формируется, образуется личность. Философ начинает с того, что нельзя дать определение религиозной личности на уровне анализа

понятий, которые, пересекаясь, включают в себя различных индивидуумов, тем самым как бы нивелируя их. Это возможно, продолжает он, только исходя из одной центральной идеи, или главного слова, вокруг которого сосредотачивается, через которое «проходит» весь универсум, из самой личности. Шлейермахер полагает, что только так и возможно позитивное знание. Он прорабатывает и гносеологическую линию, но в большей степени предвещает методологическую проблематику герменевтики, деконструктивизма. На него ссылается Гадамер при разработке философского значения герменевтического метода.

Естественным религиям не хватает, по мнению Шлейермахера, «твердого центрального пункта»; они не дают возможности узнать, чем должен быть захвачен человек и каким неповторимым образом это может происходить. Мораль также снимает личностный аспект, обе (естественная религия и мораль) говорят о религии и вере вообще, о провидении вообще, о справедливости вообще, божественном воспитании вообще. Все эти взгляды подаются из различных перспектив, они многоаспектны и находятся в развитии. Без определенности воззрения отсутствует тот индивидуализирующий элемент, который делает религию единичным актом. Отсутствие центра, личности делает естественную религию «массой, которая, тонка и рассыпана, должна парить между мировыми системами, здесь немного притянута одной, там другой, но ни одной достаточно сильно, чтобы быть захваченной в ее вихре»[96]. Для чего нужно такое состояние сущего? Шлейермахер отвечает, что, может быть, для того, чтобы показать, что и неопределенное может существовать. «Но собственно – это только ожидание существования»[97] Ожидание того, что кто-то вырвет из него сущность через свой религиозный восторг.

Неопределенность мышления, отсутствие центра разрабатывается в концепции дебольного мышления у Джианни Ваттимо (итальянский вариант немецкого «schwaches Denken») в начале его философской карьеры; в настоящее время он пишет о возвращении религии[98]. Следствием допущения «слабости бытия» является и деконструкция субъекта Жака Деррида, о чем пойдет речь ниже.

4. Основные апории и разновидности персонализма: реляционалистский, субстанциалистский и абсолютистский

С введением понятия «личности», личностного Бога Георг Зиммель связывает определение апорий персонализма. Если, как он отмечает, для «просвещения» персонализм – это доказательство того, что в религии реализует себя обожение человеческого, то пантеизм и мистицизм усматривают в нем очеловечение Бога. В своей работе «О личности Бога» Зиммель следует выделенной Шлейермахером противопоставленности персонализма пантеизму, но его основная задача состоит в том, чтобы избежать антропоморфизма по отношению к пониманию личного Бога. Таким образом, он выделяет основное проблемное поле анализа отношения человека к Богу и к миру, которое находится в апории утверждений пантеизма и антропоморфизма. Следовать пантеистическому взгляду означает утверждать, что «мир полностью охвачен Его единством» так, что между миром и Богом «нигде не может быть противопоставленности и инаковости»[99]. В противоположность тому, что все есть Бог, антропоморфизм Божественного означает, что понятие Бога выводится из «человеческого опыта и существования и переносится в трансцендентное». В первом случае встает проблема противопоставленности, отношения части и целого, внутреннего и внешнего, которая не находит удовлетворительного решения; во втором – проблема идеальности, совершенства, а также апорий рациональности, не разрешимых в рамках антропоморфизма. В персонализме всегда присутствует дилемма Божьего в человеке и человеческого в Боге. Зиммель допускает возможность того, что бытие-личности (Person-Sein) человека могло явиться «случайной причиной для психологического возникновения “личностного Бога”; но его логический и метафизический фундамент находится вне зависимости от этого»[100].

В персонализме всегда присутствует дилемма единства целого и части как одновременного двуединства, то есть равенства части целому: «Вся “личность” имеет в себе эту двойную игру и контригру между отдельным элементом и единым целым...» Зиммель видит сущность личности в том, «что неограниченность содержаний, каждое

отдельное из которых обладает некой самостоятельностью, при этом все же понимаются как содержания или произведения связующего единства»[101]. В «я» представлены все мысли, чувства, решения только как ему свойственные, как «пульс его бытия», и одновременно в «я» все эти содержания чувств мыслятся как ему противопоставленные, не реализуемые им до конца, «я» в них не исчерпывает себя.

Душевная жизнь личности, ее одновременная противопоставленность и единство с ней могут быть представлены только в форме логического парадокса: единичность душевного состояния, интимнейшая его укорененность в «я», и в то же время его противопоставленность этому «я», «чтобы испытывать все многообразие близости и дистанции, контраста и сплавленности»[102]. Эти феномены возможны только в душевном опыте личности. Способность личности к противопоставлению в себе и себе обуславливает необходимость направленности на то, что расположено напротив, а также того, что направляемо, – в этом контексте осмысливается тема любви, необходимости другого для проявления этой способности.

В рамках персонализма Зиммель выделяет и апорию совершенства – несовершенства, которая также связывается с отношением личности к Богу и формулируется им следующим образом: «Gott ist nicht der Mensch im Großen, aber der Mensch ist Gott im Kleinen.» (Бог не есть человек в большом, но человек есть Бог в малом)[103]. Поскольку человек в своей жизни руководствуется рядом идей и ценностей, которые, хотя и имеют исторический характер, в соответствии со своей значимостью обладают «идеальной самостоятельностью» и «совершенством», то понимание отношения общего и особенного сопровождается представлением о том, что общее не может в соответствии со своим значением относиться к определенному, единичному бытию, то есть в своей полноте переживаться индивидуумом. Таким образом, происходит осознание наличия сущности, совершенства, представленного только в индивидуальном. Это приводит к необходимости допустить существование абсолютной, совершенной сущности личности вне ее самой и одновременной сопричастности ей, что и выражается парадоксом о «слиянности и разъединении» человека и Бога, мира и Бога.

Личность также представляет единство телесного, разъединенного в пространстве и времени, с линейной зависимостью причины и следствия. Одновременно в это единство включается духовное с феноменом памяти, обуславливающим кажущийся парадокс одновременного взаимодействия настоящего на прошлое и прошлого на настоящее. Это обуславливает невозможность исчерпывающего определения личности в категориях бытия. Личность воплощает в себе единство жизненного, телесного и душевного, идеального. Как это возможно, опять же является предметом осмысления в персонализме.

Итак, выше кратко были раскрыты основные «парадоксы», апории персонализма, в проблемном поле которых происходит его формирование, которые были выделены Зиммелем и которые в основном определяют и поле рефлексии учения о личности Карсавина.

Исходная неоднозначность, многоуровневость употребления понятия «персона» как маска или ее роли, включая и перенесение значения роли на социальные функции личности, закрепляется двумя подходами к определению личности в христианстве. Нацеленное на духовную одаренность индивидуума определение С. Боэция и вслед за ним Фомы Аквинского дает основание для развития *субстанциалистского* направления в персонализме, которое определяет личность в ее существенных моментах как «субстанциальность, индивидуальность и каузуальность» и которое наиболее продуктивно развивается в Америке Г. Ладдом, Е. Ройсом, Б. Боуном и др. А разработанное Августином определение понятия «личности» через ее отношения лежит в основе *реляционалистского*, в особенности диалогистского, персонализма. Личность, в таком определении, может существовать и предопределяется только существованием, представлением другой личности перед собой. В современный дискурс вводится данное понимание личности через рефлексию отношения «я» и «ты» М. Бубером и развивается Л. Бинсвангером, К. Левитчем и Э. Левинасом. Поскольку реляционалистское понимание связано с социальностью личности, то оно развивалось и в рамках левого гегельянства, сводящего ее определение к «совокупности общественных отношений». В противовес такому радикальному реляционалистскому персонализму, когда личность интегрирована в отношение к дру-

гому как ее образующему, элиминируя отношение к себе и превращая себя только в средство существования другого, развивается абсолютистский персонализм.

В нем личность представляется как автономная и самоценная. Так, Эммануэль Мунье утверждает личность как «абсолютное начало по сравнению с любой другой, материальной или социальной, реальностью и любой другой человеческой личностью»[104]. Личность никогда не должна быть представлена как средство, а также «как часть некоего целого: семьи, класса, государства, нации, человечества». У Макса Шелера личность «существует и живет *в осуществлении интенциональных актов*. Она, следовательно, сущностно не является "предметом" Наоборот, каждая предметная установка (будь то восприятие, представление, мышление, воспоминание, ожидание) сразу же делает бытие личности трансцендентным»[105]. Личность имеет «нечто от *тотальности*, которая является самодостаточной», представляет «абсолютное бытие»[106].

В основе абсолютистского понимания личности находится разрабатывавшееся в христианстве представление о троичности и «преображении» личности, выраженное в парадоксе троичности Персон и их одной Божественной природы, а также единства Божественной и человеческой природы в личности Сына Божьего. Человек представляется как личность, которая, несмотря на свое падение, воплощает противоречие конечного в бесконечной значимости, размышляя о своем вечном спасении во времени; имеющая изначальную зависимость и связь с Абсолютом и в то же время призванная суверенно решать о своей мирской значимости и роли.

Из вышеизложенного становится очевидным, что учение о личности Карсавина относится именно к абсолютистскому направлению персонализма, хотя оно не исключает, как будет показано ниже, диалогических элементов, что обусловлено разработкой Карсавиным представлений именно о социальной «симфонической» личности.

§ 3. Философские источники учения о личности Л. П. Карсавина

Определение философских источников или же – в более широком плане – определение влияния богословских

традиций, взглядов и положений философских школ, отдельных мыслителей на учение о личности Карсавина является одинаково сложным и простым. С одной стороны, в своих работах философ редко ссылается на того или иного автора, и приходится реконструировать влияние посторонних позиций, как тех, которые подтверждают карсавинскую, так и несхожих с нею. С другой стороны, принадлежность философской системы Карсавина к концепции всеединства дает основание выделить ряд общих с ней положений и ряд связанных с ней авторов, которые оказали на учение Карсавина особое воздействие.

При этом важно то, что в общей оценке учения и определения его основных источников в ряде случаев все-таки можно сослаться на самого Карсавина, в частности на его переписку с Густавом-Андреем Веттером *о.и.* (орден иезуитов) (1911–1991), профессором истории русской философии в Папском Восточном институте. Она завязалась в 1939–1940 гг. по инициативе Веттера, который просил Карсавина разъяснить идею всеединства, поскольку она выражает особенности восточного христианства. Карсавин отвечает: «Для меня эта система связывается со святоотеческим богословием, особенно с Григорием Нисским и Максимом Исповедником, на Западе – с такими несомненно восточного типа, но подозрительными для ортодоксии метафизиками, как Николай Кузанский и даже Эриугена, в России – со славянофилами, богословствование которых определено немецкой идеалистической философией, и с некоторыми представителями академического богословия (особенно с Болотовым, А. Спасским, Несмеловым). Владимира Соловьева я ощущаю как католика, а современным русским богословам представляюсь еретиком»[107] Карсавин оговаривает, что современные богословы – под влиянием революции – «переправославились» и сделались ярыми защитниками традиционной системы, которой, по его убеждению, в православии нет, так как его базой являются только постановления семи вселенских соборов.

Как отмечает Н. Гаврюшин во вступительной статье к публикации переписки, обращение Веттера к Карсавину может быть связано с тем, что он представлял собой наиболее «подходящего участника богословского диалога» между Западной и Восточной Церквами: «Ибо первый

(Карсавин. – *Ю. М.*), укорененный в восточной традиции, большую часть творческих сил отдал изучению западного христианства, а второй непоколебимо пребывал в юрисдикции Рима, делом своей жизни считал постижение духа православия и сближения с ним»[108]. Как уже отмечалось, Карсавин считался едва ли не крупнейшим в России знатоком западного Средневековья, в особенности истории религиозных ересей и монашества. Этим объясняется то, что между его учением и традициями западной философии сравнительно легко провести параллели.

Таким образом, концепция Карсавина, примыкая к традициям в западноевропейской философии, занимает в ней определенное место как персоналистская философия. Эту традицию можно и нужно доводить до современных представителей данного направления, показать ее значимость для современного дискурса. В то же время, как упоминалось выше, Карсавин пытался решить проблемы, возникшие в духовной жизни России, следуя по пути, который Г.В. Флоровский, обобщенно определявший задачи именно русской философии и богословия, кратко сформулировал так: «патристика – соборность – историзм – эллинизм»[109].

1. Учение о Едином у Плотина и идея всеединства Л. П. Карсавина

Для представителей идеи всеединства (и здесь Карсавин не исключение) одним из первых философских источников является философия Единого Плотина. Философию Карсавина сближает с философией Плотина постановка вопроса об обосновании необходимости единства совершенного и несовершенного, единого и многого. Есть общее в исторической ситуации, способствующей возникновению концепций обоих мыслителей: несмотря на громадную историческую дистанцию, речь в обоих случаях идет о сложившейся ситуации в рефлексии идей, о создании новых направлений, о поиске путей реализации заложенных в них потенций. Это и имел в виду Карсавин, когда сказал, что Плотин и Прокл – последние фигуры, сделавшие попытку синтезировать знание и философию античности на фоне угасания Римской империи[110].

Плотин обращается к Платону, с которым его объединяет главный мотив всякого философствования – поиск обоснования единства бытия в его совершенстве и гармонии на фоне эмпирического многообразия и несовершенства. В «Пролегоменах» к философии Платона Олоф Гигон отмечает: характерный для духовно-исторического процесса распад этических, общественных, политических традиций, постоянно растущая неуверенность единичного субъекта перед лицом ломающихся этических понятий и норм, а также лабильность политических структур, которая вносит в этот процесс свой вклад, с одной стороны, а с другой – развитие правосудия и искусства адвокатуры и, наконец, искусства драмы, главный предмет которого – экспериментирование с противоположными этическими позициями, – все это выдвигается в центр философии для Сократа, но еще более – для Платона. При этом оба мыслителя стремятся противостоять процессу распада созданием философии, способствующей оформлению таких направлений деятельности, без которых осмысленная практика невозможна[111]. Поэтому Плотину ближе по духу Платон, а не Аристотель, когда, выступая против гностиков, он утверждает: «без настоящей добродетели речи о Боге являются пустословием»[112]. Вернер Байервальтес комментирует это высказывание: «Философская мысль, следовательно, не должна укрепиться в чисто умозрительной конструкции “абстрактной системы”, а должна быть и оставаться “живым” логосом»[113]. Оба философа – здесь уже речь идет о Плотине и Карсавине – руководствуются общим мотивом: представить самопознание и опыт единства как философскую систему.

Анализ философских учений Платона и Плотина как таковой не является предметом данной работы и поэтому не претендует на полноту. Нас эти учения интересуют лишь в контексте традиции концепции всеединства, а конкретнее – в связи с влиянием этих учений на Карсавина.

Ранние диалоги Платона имеют главным своим предметом видообразующее содержание мужественного, благочестивого или благоразумного поведения. Позднее он расширяет представление о единстве, выводя его за рамки этических категорий и распространяя на тотальность мира опыта. Повсюду, где предполагается упорядоченность, подобие множества вещей и явлений, он как бы ох-

ватывает это единство идеей, обобщая сами эти идеи до обозримо последней идеи космоса. Платону было важно проследить работу мысли при образовании общих понятий, на примере идеи добра как наиболее общего понятия. Это делает Платона ближе к Плотину, чем Аристотеля, поскольку основной установкой Плотина является обоснование Первоединого. Он полемизирует с Аристотелем, который допускает существование многих (а именно: по числу небесных сфер) принципов, так как каждая из этих сфер должна иметь свой особый движитель. Аристотель – в изложении Плотина – исходит из того, что существует «первый принцип», который «имеет отдельное бытие от всего прочего, что он – сверхчувственный, но утверждая, что он мыслит самого себя, тем самым отнимал у него первенство», так как это уже двойство[114]. Плотин задается вопросом, который для него есть следствие первого допущения (существования нескольких исходных принципов): «зависят ли все они (ноумены. – *Ю. М.*) от Единого и Первого, или и для них существует множество начал?»[115] А тогда, что кроме случая заставляет их «соединиться для действия по единому плану, следствием осуществления которого могла бы быть гармония неба?»[116] В связи с этим Плотин прорабатывает существовавшую до него в философии концепцию единого, ссылаясь на Парменида, «так как он первый, отличая и отделяя истинное бытие от всего чувственного, это истинно-сущее отождествляет с мышлением или духом; мышление и бытие... суть одно и то же»[117]

В этом ключе Плотин формулирует свою мысль следующим образом: «Дух существует настолько как дух, насколько он мыслит сущее, а сущее существует настолько как бытие, насколько оно, будучи мыслимо, дает возможность Духу мыслить и существовать. Но понятно, что причина того и другого вместе, из которой проистекает мышление мыслящего и бытие существующего, должна быть иная, отличная от них обоих, и так как оба они, хотя и даны всегда совместно и нераздельно, но все же представляют собой двойство, то общее их начало должно стоять выше этого двойства и представлять собою чистое единство»[118]. Будучи неизменным и неподвижным, истинно-сущее все объемлет и в себе содержит. Плотин ссылается на мысль Парменида, сравнивающего истинно-сущее с кругом, что должно

продемонстрировать именно включенность всего в него. И вследствие этого мышление «черпает не извне, а из самого себя». Обосновывая единство духа и сущего, Плотин утверждает Первоединство как необходимое перед двойством. Сущность бытия мыслится только Духом, Дух, в свою очередь, должен быть; таким образом, мыслимое и мыслящее – двуединство – являются и сущим, то есть триединством, что замечает и Плотин.

Поскольку сущее как двуединство мыслящего и мыслимого является самым предельным мыслимым, то за этим пределом может быть только не-сущее, не-определимое, – то, что нельзя помыслить, иначе оно получит существование из двойства сущего и мыслимого. Но зачем Плотину то, что неопределимо? По всей видимости, чтобы ответить на вопрос: а откуда сущее, двуединство, как оно возможно? Плотин пользуется таким логическим приемом. Если есть двоица, то должна быть единица; если есть второе как двойство, как последнее определенное, временное, то должно быть и Первое как не-сущее, простое, вечное, неделимое. Но так как оно – Единое, то должно включать в себя и двуединство; будучи первым, оно должно производить двуединство. Если Дух – порождение Первого, то Первое должно иметь в себе все то же, что Дух, – и более того: оно должно быть совершенным по отношению к двойству. Первое производит умаленное совершенное, так как оно не может просто удвоиться: во-первых, это умалит его совершенство, во-вторых, с необходимостью встанет вопрос о высшем единстве как равных первого и второго, и производящее Первое перестанет существовать как Первое ввиду появления другого. Таким образом, Первое должно производить, не умаляя себя.

Плотин вводит иерархическую структуру понимания Первоединого, Духа и Души: «Итак, мы доказали, насколько доказательство возможно в подобных вопросах, что выше сущего стоит Первоединый и что второе после него место занимает сущее и Дух, а третье – Душа»[119]. Обосновывая единство множества, Плотин вводит единство и равнозначность части и целого; он формулирует принцип сверхчувственного, сущностного бытия: «...каждая сущность и в себе самой, и в каждой другой имеет перед собой и видит все прочее. Каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой. :..все здесь ве-

лико, потому что и малое тут велико. каждая часть составляется из совокупности всех, так, что каждая, будучи частью целого, есть вместе с тем и все целое»[120]. Суммируя вышеизложенное, можно зафиксировать ряд положений концепции Первоединого Плотина, которые в дальнейшем будут развиваться и дополняться Николаем Кузанским, а вслед за ним и Карсавиным. Это – идея двуединства и триединства Первоединого, это и положение «все во всем», о равенстве части целому, которое Н. Кузанский распространит и на Универсум.

Карсавин обычно не делает ссылок на философские источники. Но в работе «О началах», где он пытается разработать христианскую метафизику, Плотин в явной форме становится одним из первых философов, с которым Карсавин вступает в конструктивную дискуссию. В третьей главе работы «О началах» он анализирует критерий достоверности сознающего себя бытия, которое раскрывается как тварное триединство. Основное утверждение, относящееся к достоверности нашего знания, связано для Карсавина с двуединством субъекта и объекта. На это указывал и Плотин, а вслед за ним Августин и Декарт. Карсавин, следуя по этому пути, утверждает: «Мое существование и мое самосознание – одно и то же; и тем не менее мое существование – нечто иное, чем мое самосознание»[121]. Сознающее себя сознание, которое одновременно есть и не есть бытие, составляет основную апорию бытия и сознания: «Сознание (знание) есть бытие, себя самого сознающее или – в качестве сознающего и сознаваемого, причем сознание не есть бытие, хотя все бытие сознает и все бытие сознаваемо»[122]. Согласно Карсавину, вся последекартовская мысль может быть истолкована в контексте попытки преодолеть эту апорию.

Но наиболее удачная попытка такого преодоления была сделана до Декарта, а именно – в учении Плотина. И Карсавин расширяет свое высказывание до утверждения, что данная апория вообще является выражением основной религиозной апории, а именно: «двуединства Бога с человеком, или Богочеловечества». «Смысл ее в том, что человек всецело и един и двойственен с Богом, двуедин в каждом миге и моменте своего бытия»[123]. «В этом родстве “cogito ergo sum” с основной религиозной апорией», добавляет он, «находит себе объяснение и паралле-

лизм философских концепций религиозным: первые не что иное, как плод релятивизации или “секуляризации” вторых»[124].

Провозглашая единство бытия и мышления, Карсавин далее утверждает, что имеет место процесс самостановления сознания к осознанию себя сущим (что сближает его с концепцией Гегеля), процесс становления из «бытия» в бытие-сознание, через саморазъединение на сознающее и сознаваемое (самополагание мышления сближает позицию Карсавина с Шеллингом) и самовоссоединение к их первоединству. Наличие же первоединства – главное утверждение Плотина. Но у Плотина нет процесса и нет самополагания мышления, он только оговаривает, что разум «все черпает из себя». При этом разум умален по отношению к первоединству, что, по мнению Карсавина, ведет к «субординацианству» (иерархичности). Он также указывает на то, что первичное единство, Первоединство Плотин непосредственно интерпретирует уже как триединство, что еще раз подтверждает отсутствие у Плотина важного аспекта процессуальности. Между тем, необходимо, согласно Карсавину, реконструировать сложный процесс движения, который он определяет как движение к саморазъединению и к самовоссоединению с Первоединством. При этом все моменты этого процесса должны быть равнозначны и необходимы. Здесь проявляется отношение триединства как «различность и единство трех моментов». Из неразъединенных вначале субъекта и объекта первоединства происходит саморазъединение на субъекта и объект – без уничтожения первоединства мышления и сущего. Затем следует воссоединение. Третий момент берет начало из первого, так как он исходит не из разъединенности, а из единения, «как воссоединение-единение из единения-единства, но существует только во втором, воссоединяя разъединенное». Таким образом, он «берет начало из первого после второго и чрез второй, осуществляет же себя во втором»[125]. Первый момент – это «бытие», в котором нет самосознания и которое поэтому не является «ни бытием, ни небытием (ибо что-либо “есть” только чрез “истинствование”)»[126]. Здесь позиция Карсавина также близка к плотиновской, в которой вне двуединства сущего и Духа есть только неопределенное, не-сущее. Более детальное рассмотрение позиции философа в связи с по-

нятием «истинствования» и отношения сознания к знанию будет сделано ниже в связи с его представлением о триединстве личности как Истины, Добра и Красоты (Любви).

Итак, нами были отмечены основные моменты соотнесенности метафизики Карсавина с философией Плотина, его учением о Едином, которое действительно является одним из ключевых, если речь идет об историко-философских первоистоках формирования взглядов Карсавина. Второй ключевой фигурой – с еще более высокой степенью значимости для творчества мыслителя – является Николай Кузанский. Карсавин детально анализирует его философию, хотя делает это в работе, посвященной не Н. Кузанскому, а в очерке «Джиордано Бруно», впоследствии же регулярно ссылается на великого философа Средневековья, употребляя его термин «possest» и одно из самых загадочных его понятий – «стяженно». Ввиду того что это понятие является одним из самых центральных и «работающих» в концепции всеединства Карсавина, следует более детально его рассмотреть. Фундаментальная значимость философии Н. Кузанского для Карсавина связана также с тем, что у первого он находит формулировку философских программ и задач, жизненных и социальных идеалов.

2. Значение понятия «стяженное» Н. Кузанского и его интерпретация в учении Л. П. Карсавина

Николай Кузанский – мыслитель, имя которого часто упоминается и на которого постоянно ссылаются представители философии всеединства. В учении Н. Кузанского можно найти много идей и подходов, которые близки не только Л. Карсавину и С. Франку. М. Хайдеггер использует понятия «идентичность и дифференция»; в философии диалога присутствует взаимоотношение между «не иным и иным» (non aliud et aliud); в символизме – отношение между невидимым и видимым как его образом. Проблемы, связанные с осмыслением субъективности и индивидуальности в европейской философской традиции, нельзя представить без учения Н. Кузанского, которое содержит в себе новаторские элементы как для философии и богословия, так и для математики, медицины, филоло-

гии. В этом учении также заключены истоки многих персоналистских положений Карсавина.

В данной работе внимание концентрируется на понятии contractio («стяженность»), при этом учение Н. Кузанского рассматривается в теоретико-познавательном методологическом ключе. Нас интересует не просто, что утверждает Н. Кузанский, а как он мыслит. Такой подход к анализу его учения уже был осуществлен Э. Кассирером и Э. Хоффманном (последний замечает, что результаты его исследования близки к выводам Кассирера)[127] Внимание именно к исследованию Хоффманна связано с тем, что он, в отличие от Кассирера, на первый план выдвигает тему христологии Н. Кузанского. Только с учетом ее (по мнению Хоффманна, которое мы разделяем) учение философа становится системой, что и дает нам возможность наиболее адекватно выявить специфику термина contractio и провести параллели с философией всеединства Карсавина.

Излагая свою концепцию личности, Карсавин постоянно ссылается на положение Н. Кузанского, что «все во всем находится стяженно» (последний, в свою очередь, пользуется утверждением Анаксагора «все во всем» – quodlibet esse in quolibet, и формулирует: «в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем (стяженно. – *Ю. М.*) им самим»[128] – In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte[129]). Это дает ему возможность допустить исходное (онтологическое, вневременное – об этом подробнее в разделе о совершенной личности) совершенство тварного мира. Но Карсавин не останавливается более подробно на раскрытии этого понятия, по-видимому, считая его достаточно ясным. Однако вопрос о значении данного положения для современного читателя совсем не очевиден. Особенно это относится к понятию «стяженно» – contracte («стяженность» – contractio), которое сегодня не только не является общеупотребительным, но даже заключает в себе некую загадочность. Представляется целесообразным проследить, как Николай Кузанский вводил понятие «contracte», что он хотел определить с помощью этого понятия, что именно объяснить. Небезынтересен и тот факт, что понятие «стя-

женно» не перенимается другими мыслителями. Трудности возникают и из-за различных переводов кузановского contracte. В русском языке существуют по крайней мере три перевода: «ограниченное» у С. А. Лопашова (1937), «конкретное» у В. В. Бибихина (1979) и у Карсавина как «стяженное». Немало трудностей возникло и при переводе contractio на европейские языки. Так, в немецком contractio Н. Кузанского будет Verschränkung – ограничение, стеснение. Карл Ясперс определяет стяженное через конкретное, то есть употребляет со связкой «или» (contractum seu concretum), где Бог являет собой Абсолютное бытие, а Универсум – конкретное. Абсолютно наибольшее в Универсуме становится стяженно наибольшим, то есть ограничивается[130]. Ясперс фиксирует внимание преимущественно на данном отношении между Абсолютом и Универсумом, Богом и миром, и не уделяет внимания стяженности Универсума к единичному и наоборот, то есть принципу: «все во всем находится стяженно». Перевод contracte словом «конкретное» представляется неудовлетворительным, ибо он порождает ряд вопросов, например: почему Николай Кузанский, употребляя понятие concretus, которое означает «уплотнение», все же не ограничивается им[131].

Автор предпочитает использовать перевод Карсавина. Правда, в нем есть свои недостатки: прежде всего это непрозрачность смысла для современного читателя. Тем не менее, понятно, что слово «стяженность» демонстрирует стяжение множественного в единство, во всеединство, ко всему. Стягивание любой «чтойности», любого единичного к своей самости, отличной от всего, – это, собственно, и составляет смысл рассуждений Н. Кузанского, – в отличие от слова «конкретное», которое суживает смысл contracte сферой познания; или слова «ограниченное», которое высвечивает лишь один, при том не основной, его аспект.

Впоследствии нам предстоит убедиться, сколь многогранно и многофункционально, богато содержанием понятие contractio у Н. Кузанского (и убедиться также в том, что слова «стяженность» и «стяженное» наиболее адекватно передают многоаспектность этого понятия).

Понятие contractio Николай Кузанский вводит в своем фундаментальном труде «De docta ignorantia» («Об ученом незнании») в трех книгах, в котором он развивает представление о мире и пытается со всей логической

строгостью последовательно мыслить Вселенную. Вселенная для него это «все» – за исключением понятия Бога. Только Бог отделен от Вселенной, Абсолютен. Вселенная в своей основе постоянно иное (aliud), это тотальность везде и всегда иного, где все находится в отношении друг к другу, не существует одной вещи без другой, не существует понятия без порядка других понятий, числа без других чисел. Только Бог не-иное (non-aliud). Вселенная для него – Единое во многом. Бог – это единство, которое не знает множества. Вселенная понимается Н. Кузанским как бытие, воспринимаемое и мыслимое, чувственное и не чувственное. Именно для того, чтобы сделать возможным логическое обоснование таким образом мыслимых Абсолюта и Абсолютного Бытия (Вселенной), «благодаря которому все вещи суть то, что они суть»[132], философ и вводит одно из вспомогательных понятий – contractio, которое должно объяснить самость, «чтойность» вещей. Поскольку все три книги «Ученого незнания» внутренне едины, опираются на строгую логику, целесообразно проследить, как Н. Кузанский подходит к необходимости введения этого понятия, какое место ему принадлежит логически.

Основополагающая идея, на которой, как на фундаменте, выстраивается философия Николая Кузанского, – это утверждение о coincidentia oppositorum, совпадении противоположностей. Эта идея, воплотившаяся в учении о Боге как совпадении противоположностей, а также в математических доказательствах равенства максимума и минимума и т. п., возникла у Н. Кузанского не без влияния Раймунда Луллия (1235–1315), одна из работ которого называется «О квадратуре и треугольности круга»[133]. П.П. Гайденко отмечает, что хотя учение Н. Кузанского было подготовлено под влиянием средневековой философии и неоплатонизма, но «это не умаляет значения его работ», которые уводят «далеко и от античного неоплатонизма, и от “радикального объективизма”»[134]. Николай Кузанский видит, что математика представляет собой способ мышления, который не останавливается на конечном, в бесконечном же возможно совпадение противоположностей, и, таким образом, эмпирически данные противоположности и нерешаемые противоречия, мыслимые в бесконечности, в ней совпадают. Противоположности, существуя в конечном, при внесении их в мышление бесконечного, которое пред-

ставляет собой продукт познающего мышления, являются составной частью высшего единства. Философ превращает истинный в математике логический принцип в общий принцип мышления при определении отношений конечного и бесконечного. Мышление, по Н. Кузанскому, возможно только как познающее, соизмеряющее отношения; мир конкретного может быть познан только в сравнении конкретного друг с другом. Бесконечность может быть мыслима, но условием этой мыслимости является ее соизмеримость с конечным. Противоречия, не решаемые в рамках конечно и единично мыслимого мира, решаются при допущении существования бесконечного как соотносимого с конечным, но отличного от него. Н. Кузанский вводит понимание фундаментально различных областей Абсолютного, бесконечного, и относительного, конечного. В понимании соизмеримости этого отношения и состоит «революционность» мысли Николая Кузанского. Это подчеркивает Хоффманн, указывая, что, таким образом, мыслимое отношение предполагает отсутствие опосредующих звеньев между конечным и бесконечным, в чем резкое отличие от томизма и аристотелизма[135], а также и от платонизма. Многоугольники могут быть большими или маленькими – они все гомогенны своей конечностью и одинаково далеки от бесконечного многоугольника и несоизмеримы с ним. Между сравнимым, соизмеримым (comparatio) и надсравнимым (superlatio) не существует переходных ступеней. И более того, все сравнимое имеет смысл только перед возможностью несравнимого, пусть даже само несравнимое находится по ту сторону всякого сравнения. Надсравнимое (superlatio) не имеет ничего, с чем можно было бы сравнивать. Все сравнимое, соизмеримое, все познаваемое и само познание как бы прекращают свое существование, как только предметом знания становится само бесконечное, Абсолютное в своей адекватной сущности. В границах конечного допускаются противоречия, действует логика Аристотеля, в рамках которой от одной конечности до другой прокладываются последовательные мыслительные шаги. Н. Кузанский объявляет фундаментальной ошибкой в богословии подход к бесконечному как последовательный, рекурсивный путь, как путь от особенного к логически общему, подобный тому, который проделывается в рамках мышления конечного и единичного.

Все обобщающие понятия родов и видов и даже универсальные понятия относятся еще к Универсуму, ко Вселенной, то есть к тому, что по эту сторону Абсолюта. Поэтому к бесконечному применима только отрицательная форма знания, т. е. такие определения, как непознавамое, несравнимое, непреходящее и т. д. Отпадает, таким образом, необходимость обоснования Абсолютного как восхождения от одного силлогизма к другому как последовательного выстраивания иерархии. Такая иерархия присутствует у Аристотеля в соотнесенности различных сфер в космосе или у Эриугены как ступенчатость природы. В Универсуме теряется его центричность, там нет ни верха, ни низа. Сохраняется только разграничение между конечным и бесконечным, познаваемым и непознаваемым, Абсолютным и Универсумом, Вселенной.

Первая книга труда «Об ученом незнании» должна была показать, по утверждению Николая Кузанского, как Бог есть Единое, есть Все. Вторая же – описать, как все есть Бог. Так же, как, следуя его доказательству max = min, и в сфере бесконечного можно одно понятие определить через другое, как бы по кругу, например, «высшая справедливость есть высшая истина, а высшая истина есть высшая справедливость, и так в отношении всего»[136]. Как это есть и как это можно мыслить, Н. Кузанский иллюстрирует во второй книге, вводя другие понятия: Универсум, единство – множество, свертывание – развертывание, каждое – все и стяженность (contractio). Это такие же пары понятий, как бесконечное и конечное. Мыслитель подчеркивает, что во второй книге он разворачивает принципы, содержащиеся в первой, эксплицируя, делая очевидным то, что только имплицитно было заключено в утверждениях первой книги. Как бесконечность полагает конечность, может быть мыслима только через конечное, которое в своем пределе – как максимальный минимум – равно Абсолютному, так и каждое равно Единому. Единое может быть мыслимо через единичное все. Посредником между Абсолютным Единым и единством множества является Универсум.

Все понятия Николая Кузанского имеют числовую природу, являясь в силу этого неким ограничением. И число – это то, что опосредует связь между подвижным, преходящим, изменчивым и общим, постоянным, которое возмож-

но только мыслить. Понятие Универсума, Вселенной – это тоже посредник. Оно опосредует связь между изменчивым многообразием Вселенной и тем, что ее объединяет. Это абстрактная сущность мыслимого бытия, которая в то же время не совсем лишена материальных опор, без чего ее нельзя было бы вообразить, помыслить[137] Бытие у Н. Кузанского – это иллюстрация способности Абсолютного содержать в себе все через посредство Универсума. Демонстрацию принципа свертывания и развертывания философ проводит опять же при помощи математических фигур, многообразие которых сводимо или выводимо из точки. Разница между точкой и линией состоит в том, что бытие линии имплицитно содержится в точке, в свою очередь линия – это экспликация точки, развертывание бытия, имплицитно находящегося в точке. Площадь – это эксплицированная линия. Но эта экспликация возможна и реализует себя как способность мышления выявлять, делать очевидным то, что имплицитно в нем находится, исходя из своего собственного содержания. Интеллект у Н. Кузанского не детерминирует вещи, которые он рассматривает, это дело Божественного разума. Интеллект осознает свою способность до бесконечности познавать бытие, а также осознает себя как сущность, призванную развертывать себя до бесконечности. Развертывание предполагает некий изначальный пункт, содержащий в себе все возможное для экспликации, некое основание. Таким основанием является Бог. Вводя понятие развертывания, философ следует своей исходной посылке – отказу от идеи иерархичности Универсума по отношению к Абсолютному. Развертывание равноценных единиц, точек, если следовать математическому примеру Николая Кузанского, ведет к познанию бытия как соизмеримого, сводимого к единству, что подтверждает, в свою очередь, свойство бытия обладать этим единством. Выводимость линии из точки и сводимость ее в точку позволяет продемонстрировать, как возможно помыслить единство множества.

Множество не обладает здесь качественным различием, множество единичности как таковой. Но в то же время через понятия свертывания и развертывания Н. Кузанский демонстрирует возможность помыслить в едином многое, которое проявляет себя. Линия – это и точка и линия одновременно, но она и отлична от точки. Для того

чтобы фиксировать эту отличность, то есть то, что существование всего единичного «участняемо», иначе формулируя «чтойность», неодинаковость всего единичного, Николай Кузанский и вводит понятие «стяженно». Стяженность – то, через посредство чего можно объяснить существование вещей такими, какие они есть, их самость, и в этом смысле – их конкретность. Но ведь решающее стяжение Универсума происходит по отношению к Абсолютному Максимуму и состоит в том, что единство мира – это всегда единство множества единичных вещей. Стяженность в силу этого есть отношение между Богом-Миром и единичностью. Таким образом, через понятия свертывания и развертывания философ определяет пару «единство» – «множество», как они относятся друг к другу в Универсуме. Другое объяснение требуется для раскрытия единичности, которая представлена Н. Кузанским в паре с понятием «все» и которая должна решить проблему особенного и общего. Обе пары понятий в комбинации ставят Универсум как медиум между Единым Абсолютным и единичным индивидуальным. Универсум – это одно для многого и общее для особенного. Универсум, будучи связующим понятием, являет собой уже и посюсторонность по отношению к Абсолютному, которая не лишена противоречивости, конкретной, различенной единичности. То, что делает единичность отличной от Абсолютного, как раз и есть стяженность. В Универсуме есть все, но стяженно, это первый момент дифференции Абсолютного по отношению к Универсуму. Как это возможно, философ не объясняет. Более того, он твердо заявляет, что этого знать нельзя, ибо мышление может представить уже имеющееся отношение, которое было имплицитно в нем. Переход от мыслимого конечного к мыслимому бесконечному вследствие несоизмеримости бесконечного представляет собой скачок: «желающий понять максимум в простом созерцании должен совершить скачок за пределы вещественного различия и разнообразия»[138]. Проводя последовательно принцип стяженности, Н. Кузанский переходит от стяженности Универсума к Абсолютному, от стяженности единичного к Универсуму, в котором каждое содержит в себе все стяженно, создавая микроуниверсум. Этот принцип развертывается из первого основного, где все сводимо к единому и max = min, где

каждое, единичное, стяженнное = все = Универсум, где каждое содержит в себе возможность непосредственного скачка в бесконечное. «Чтойностью», самостью Универсума является свойство быть всем, вне его ничего не может быть, и в качестве этого «все» он есть в каждом, но стяженно, оставляя всему единичному возможность для выражения самости: «в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем конкретно им самим: не имея возможности из-за своей конкретной определенности быть актуально всем, каждое конкретизует собой все, определяя все в себя самого.»[139]

Через стяженность определяется и первичная раз-личенность между бесконечностью и конечностью, сложностью и простотой, вечностью и последовательностью. Здесь представляется оправданным говорить о первичном ограничении, о наличии первичных отношений, взаимоограничивающих максимально общие понятия. И здесь же повторяется и основной принцип Николая Кузанского – равнозначной действенности стяженности для предельно общих понятий и для каждой единичности, неопосредованность отношения между максимумом и минимумом. «Стяженно» объясняет не только, как возможно мыслить существование онтологически всего во всем, но одновременно это логическая конструкция самого мышления. Единичное, индивидуальное, и общее может быть схвачено в понятиях абстрактного и конкретного. Происходит как бы раздвоение значения понятия «стяженно»: оно является связующим звеном между мыслимым и тем, как оно мыслится.

Примером «всего во всем» является отношение человечества и человека. Н. Кузанский поясняет этот термин в другой своей работе, «О предположениях», которая должна далее разъяснить, представить посредством интеллектуального наблюдения, более конкретно развернуть это понятие, подтвердить – через введение других мыслительных образов и понятий – уже сказанное. Здесь появляются понятия «различие» и «сходство». Но опять же повторяется общая схема: различие, мыслимое в бесконечность, являет собой «не более различие, чем сходство». «Каждое сходится и разнится с каждым, и только точное равенство здесь невозможно: такая точность абсолютно возвышается над универсумом вещей»[140]. В рамках

же Универсума можно найти родовые, видовые сходства и различия. Философ приводит образный пример, применяя математическую терминологию. Он представляет Универсум кругом, в котором в центре каждого минимального круга есть нечто единичное, которое как таковое имеет сходство со всем в максимальном круге. В качестве же центра оно отлично от круга, в котором оно рассматривается, но имеет с ним родовое сходство. Затем оно имеет более конкретное видовое сходство с содержимым более узкого круга и т. д., доходя до единичности, которая все индивидуализирует, являя собой наиболее узкий, стяженный круг. Вселенная-Универсум универсализирует все. Н. Кузанский, обращаясь к кардиналу Юлиану, говорит, и в шутку и всерьез, что в нем все универсальное, родовое и видовое, «юлианствует», «как гармония в арфе арфствует»... и т. д. Ни в ком другом, как в индивидууме, это невозможно. Процесс конкретизации стяжения можно, по Н. Кузанскому, проделать и в другом направлении: если переходить к расчлененным сходствам, необходимо разрешить «самый стяженный круг во всеобщий»[141]. Эта уникально сложная и метафизически богатая разверстка представления об индивидуации – через понятия сходства и различия и стяженности – важна еще тем, что понятия «юлианствовать», «арфствовать» как фиксация проявления индивидуальности, как мы увидим впоследствии, близки представлениям Карсавина о единичных качествованиях, их актуализации в принципе универсально-бесконечного многообразия личности. У Карсавина «я» стяженно содержит все, но индивидуализирует, качествует, проявляя себя, свою единичность по-разному.

Итак, основное назначение «стяженности» – обоснование вещи такой, как она есть, что подводит к пониманию различия как основы индивидуальности: но одновременно подчеркивается, что выраженность различия возможна только через «стяжение» единичности к чему-то. Карсавин подчеркивает связанность стяженности с идентичностью, индивидуальностью. Из различных формулировок «стяженности» у Николая Кузанского ему особенно близко то определение, которое он передает другим, сегодня не сразу понятным словом – «участняемость». Речь идет о том, что каждое единичное, будучи «стяженным» в целостном единстве Универсума, одновременно есть

«стяженное» по отношению к себе самому, к своему неповторимо-частному, индивидуализируемому единству (к своего рода микромиру частного, сугубо конкретного). Ведь и сам философ Средневековья определяет идентичность Универсума через дифференцию: «тождество (идентичность. – *Ю. М.*) Вселенной пребывает в различии (дифференции. – *Ю. М.*), как и ее единство – в множестве»[142] (identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate[143]). Слово «раз-личие» в русском языке – более удачное, чем латинское понятие «дифференция», которое требует дополнительного разъяснения через «участняемость» (что и делает Н. Кузанский), в то время как различие по существу уже предполагает «участняемость» как привативность, личностность. Стяженность как «участняемость» Абсолютного Максимума к Универсуму и как «участняемость» каждого к другому единичному и Универсуму, определяемая через дифференцию, является предметом философской рефлексии таких мыслителей, как Хайдеггер, а вслед за ним и Деррида, Делез и др. Однако эти философы, перенимая понятие «дифференция», почему-то обходят молчанием понятие «стяженного» у Николая Кузанского. А вот является ли понятие «дифференции» достаточным для обоснования идентичности, это вопрос для специального исследования. У Н. Кузанского дифференция начинается со стяжения к чему-то и возможна при условии наличия всего во всем, которое выводимо из себя развертывающего Единого.

В связи с переходом от Абсолютного Максимума к Универсуму, как от того, что нельзя помыслить и определить в его сущности, к мыслимому Универсуму, философ, как уже упоминалось, пользуется понятием «скачка», что опять же наводит на мысль о параллелизме размышлений Н. Кузанского и Хайдеггера. Хайдеггер анализирует предложение Парменида о равенстве мышления и бытия и утверждает идентичность как нечто равное с самим собой. При обосновании этого положения он ссылается на Платона[144]. Идентичность – это положенность бытия в его основе, она возможна только через чтойность, которая пребывает, определяется в языке. Язык, по утверждению Хайдеггера, это дом бытия. Прыжок (Sprung) происходит из единства бытия и мышления в язык, через который человек сопринадлежит, со-бытийствует с сущ-

ностью бытия, что осознается мышлением в противопоставлении к самому себе. Таким образом, «прыжок» у Хайдеггера связан с мышлением и бытием, с сущностным их единством, с тем, что определяет их идентичность, самость. Существенным в данном контексте является то, что Хайдеггер мыслит в тех же понятиях и в том же контексте соотнесенность бытия, мышления и идентичности. Близкая Николаю Кузанскому позиция прослеживается и у Киркегора, когда он утверждает необходимость скачка из бесконечности, потусторонности в конечность, определенность, отрицая понятие «опосредования» у Гегеля: «Всякое движение бесконечности осуществляется посредством страсти, и никакая рефлексия не в состоянии вызвать движение. Таков постоянно длящийся прыжок в этом наличном существовании – прыжок, который объясняет движение ...»[145]

Возвращаясь к Карсавину, заметим, что он не упускает понятие «стяженного» у Н. Кузанского, но и не развивает его. Обоснование наличия всего во всем, выход через стяженность к индивидуальному, по степени выраженности совершенства которого человек превышает всю остальную тварность, сознавая себя моментом высшего совершенного единства, — эти элементы учения Н. Кузанского неоднократно воспроизводятся у Карсавина и применяются им в концепции личности.

Как отмечалось выше, Карсавин работает с текстами Н. Кузанского в связи со своей работой «Джиордано Бруно», в которой он выделяет и основные, значимые для метафизики моменты учения Николая Кузанского. Центральной проблематикой Средневековья, по Карсавину, является осмысление отношения личности к миру и к Богу, со свойственным ему преобладанием стремления к Абсолютному, в отличие от Ренессанса, в котором преобладает стремление к миру. Н. Кузанский, будучи человеком Средневековья, кардиналом Апостольской церкви, тяготея к Абсолютному, все же «раскрывает в Божестве смысл мира». Ему, по убеждению Карсавина, удается совершить синтез метафизики и жизни, вводя различие между Абсолютным и «стяженною комплицитностью вселенной»[146], между негативно бесконечным и стяженно бесконечным. Негативно бесконечное – это актуальная бесконечность, это – Бог. «Наоборот, Вселенная, охваты-

вая все, что не есть Бог, не может быть негативно бесконечной, хотя она не имеет предела и тем самым привативно бесконечна»[147] П.П. Гайденко раскрывает смысл утверждения Николая Кузанского о привативной, стяженной бесконечности в том, что в современном представлении называется потенциальной бесконечностью и что в античности именовалось как беспредельное. Вселенная у Н. Кузанского «не имеет предела», так как «всегда может быть актуально больше», т. е. к ней могут быть прибавлены конечные величины, в то время как актуальная бесконечность, являясь Абсолютной, не может чего-то не иметь и, следовательно, что-то прибавлять. Привативная бесконечность может возрастать без предела, но она никогда не превратится в актуальную бесконечность – такой бесконечностью обладает Вселенная, Универсум[148]. Через стяженность философ Средневековья вводит понятие о некой особенной координации личности с Абсолютным, в ощущении полного единства с Ним. Но это единство не эмпирическое, а «потухание эмпирической противопоставленности и разъединенности при сохранении истинной»[149] сущности своего *я* личности. Это то, что Карсавин называет «истинным Всеединством», а Гайденко говорит о «тайне индивидуального бытия», до конца непознаваемого. Карсавин учитывает наличие этой новой координации личности с Абсолютным и вводит в свою концепцию личности понятие «стяженности». Наиболее полно он формулирует свою интерпретацию стяженного в работе «О началах»: «Эмпирическое мое сознающее себя бытие и есть мое несовершенное триединство, момент моего совершенного, двуединого с Божьим. В качестве такого ограниченного момента я все же некоторым образом содержу и опознаю высшее мое триединство и Триединство Божье. Но содержу и опознаю я их участняемо и умаляемо — словно сжав их друг с другом и со мною, “стяженно”, “contracte”, как говорил Николай Кузанский.»[150] По существу в этой цитате представлены главные моменты смысла понятия «стяженно», как его интерпретирует, развертывает Карсавин: 1) понятие «стяженно» работает на онтологическом уровне – «я содержу» высшее триединство; 2) на познавательном уровне – «я опознаю» триединство свое с Божьим; 3) я делаю это «участняемо», то есть в своей индивидуально-

сти, единичности; 4) я делаю это «умаляемо», то есть ограниченно, в соответствии с возможностями. В первых двух аспектах «стяженность» выступает как «стягивание» в единство; во вторых двух аспектах – как «сжатие», «умаление» (именно как «участнение»). Можно задать вопрос: является ли «стяженность» динамическим принципом или статическим? Николай Кузанский всегда подчеркивает, что ответ на вопрос: «Как возможно нечто?» известен только Богу. Человеческий же разум мыслит это как данное отношение. Ответ на этот вопрос даже в рамках философии всеединства неоднозначен. У Карсавина «стяженность» – это данное отношение, у Франка же – динамика, развертывающееся *стяжение*.

Франк также использует это понятие в одной из своих самых значительных работ «Непостижимое», когда он подробно анализирует трактат Н. Кузанского «Об ученом незнании» и, таким образом, как бы исходя из него, представляет и обосновывает свою концепцию всеединства. Франк определяет схему своего построения анализа непостижимого: «Это – пока лишь гипотетическое допущенное нами – начало непостижимого мы пытаемся проследить в трех слоях бытия: 1) *в окружающем нас мире* или – шире говоря – в том, что предстоит нам как *предметное бытие* 2) *в нашем собственном бытии*... и 3) в том слое реальности, который в качестве первоосновы и всеединства как-то объединяет и обосновывает оба эти различных и разнородных мира»[151]. О «стяженности» Франк начинает говорить во втором слое бытия как о двуединстве бытия и самости. В отличие от Карсавина, который не использует понятия бытия, а начинает с самопознающего субъекта, концепция Франка развивается под влиянием и параллельно позиции Н. Кузанского, у которого «стяженное» выступает как отношение между безграничным Абсолютным бытием и самобытием: «*"Все" – всеединство бытия, – взятое как единичное, и есть именно то, что мы разумеем под непосредственным самобытием.* Будучи в каком-то смысле всеобъемлющим, абсолютным, оно все же такое абсолютное, которое отделяется от всего остального и имеет его вне себя; оно как бы *сжимается* (курсив мой. – *Ю. М.*), уходит вовнутрь себя и именно в этой умаленной, стиснутой форме бытия – именно в качестве лишь одного среди многого иного – имеет себя, есть бы-

тие-для-себя, или “самобытие”»[152]. Обратим внимание на то, что Франк фактически подчеркивает момент «сжатия», «стиснутости» бытия, всего в бытийственной единичности, тем самым объективно воспроизводя и толкование Н. Кузанского, и интерпретацию Карсавина. Как оба эти философа, Франк связывает с понятием «стяженности» существование бытия как самобытия, то есть самости, выявленность в бытии его «чтойности». Непроясненной остается динамика сжатия, то, за счет чего она происходит.

В данной ситуации можно воспользоваться толкованием стяженного в аспекте статики или динамики у Хоффманна и Херольда. Хоффманн утверждает, что contractio – это «процесс, с помощью которого Абсолютное себя лимитирует и ограничивает в относительном», то есть с помощью которого совершается «шаг от единства к Единому», и что в результате этого процесса «единицей положена двойка, двойкой – тройка»[153] и т. д. Херольд же понимает contractio следующим образом: «В каждом единичном есть все, стяженно как именно эта реально существующая вещь. Постоянство единичного обеспечивается только через эту универсальную взаимосвязь. Николай Кузанский, поэтому, может утверждать, что Универсум (Gesamt) в каждом единичном стяжении “покоится”»[154]. Если Хоффманн говорит об отношении Абсолютного к единичному, то Херольд – об отношении общего к единичному. Таким образом, проясняется, что «стяженность» как динамика единства охватывает два уровня отношений: в первом единичное соизмеримо всему, являясь всем стяженно как и Универсум, во втором единичное и Универсум относятся к Абсолютному. «Наибольшее» и «наименьшее» в бытии содержат в себе все и стоят непосредственно перед Абсолютным, развертывая, раскрывая себя в интеллектуальном наблюдении обращенного на себя мышления. В этом учении Н. Кузанского заложены начала тех идей, которые будут сформулированы как творческий минимум у Бруно, монада у Лейбница и дедуктивное выведение мира из Бога у Спинозы. Неудивительно, что именно эти мыслители представят философский фундамент, основу для развития идей персонализма и явятся теми, кто окажет значительное влияние на концепцию личности у Карсавина. В учении Николая Кузанского положения

философии этих мыслителей «имеют... свое генеалогическое начало»[155].

Если два первых плана направления мысли Н. Кузанского имели основой демонстрацию возможности мыслимости Универсума как отличного от Бога и в себе тотального бытия, то третьим планом выступает проблема смысла, мотива Универсума, «concordantia». Понятие «стяженное» фиксирует отношение неопосредованной соотносимости каждого как единичного, то есть микроуниверсума, в его индивидуальности с Абсолютом и обуславливает возможность обращенности, направленности на совершенное, на Абсолют. В познавательном аспекте неопосредованная соотнесенность единичного, индивидуального с Абсолютом проявляется в кузановской формулировке о знании как умудренном неведении. Как отмечает Гайденко, она может толковаться следующим образом: «индивидуальное несет в себе тайну, которая никогда не может быть раскрыта до конца... Как раз переживание этой до конца не раскрываемой божественной тайны в каждом индивидуальном существе и явлении – вот то высшее из человеческих состояний, которое более всего доставляет радости ученому»[156]. Обоснование возможности обращенности единичного, индивидуального на совершенное, на Абсолют может в свою очередь осознаваться как «задание» (завет). Это задание связано с осознанием своей ограниченности и в то же время возможностью совершенствования, которую привносит в данное отношение элемент свободы. Об этом и о том, что придает смысл Универсуму, Вселенной, речь идет в третьей книге Н. Кузанского.

Определяя «мотив» существования Универсума, философ мыслит его в двух направлениях – это мысль о Христе и о Церкви. В третьей книге выявляется и смысл того, какие следствия может заключать в себе идея о таким образом мыслимом Универсуме. Можно утверждать: Н. Кузанский полагает, что являющий себя таким образом Универсум может быть объяснен и представлен только из Единого. Как уже отмечалось, исходная мысль кузановской концепции возникла у него на корабле, во время возвращения из Византии. В то время обсуждались расхождения представителей восточной и западной церквей. В воздухе витала проблема объяснения разно-

гласий в рамках христианства, а также существования ересей и других религий. Последовательно мыслимый из Единого Н. Кузанским Универсум как необходимое единство множества (причем множества единичности как самости, различности, обуславливающей невозможность абсолютного равенства) несет в себе и идею необходимости многообразия в выражении Единого. Отсюда и каждая единичная религия по-своему выявляет высшее единство и каждая является, таким образом, ценной. Но каждая религия должна быть проникнута сознанием того, что она только умаленно может выразить Абсолютную идею. Никакая религия не обладает приоритетом; многообразие и индивидуальность становятся тем, что должно выражать идею существования Абсолютного. Философ приводит известный пример с картинами в брюссельской ратуше, в капелле св. Вероники в Кобленце и др., когда каждый и все, одновременно обратя взор к картине, видят взгляд, обращенный на себя. И даже если наблюдатели движутся в противоположные стороны, то есть или навстречу друг другу, или отдаляясь друг от друга, взгляд с картины следует за ними. Чтобы узнать это, нужно иметь перед собой другого и верить тому, что он говорит. Одновременно Н. Кузанский утверждает, что «взгляд иконы не оставляет никого, даже движущихся в противоположных направлениях»[157] Этот пример он приводит в другой своей работе, «О видении Бога», более ориентированной на осмысление свободы и воли индивидуума. Но онтологическим основанием представляемых им позиций является уже рассмотренный труд «Об ученом незнании».

Принцип свертывания и развертывания полагает развертывание чистой мысли Бога. «Единство настоящей религии стало эксплицитным в многообразии различных религиозных сект: “Una religio in rituum varietate”»[158]. Отпадает необходимость поиска универсальной религии, так как Абсолютное находится по ту сторону эмпирического его проявления. Так понятое Абсолютное не исключает политеизма и предполагает поиск мирного сосуществования религий. Именно в таком ракурсе поставленная проблема единства многообразия и привлекает Карсавина, исследовательский интерес которого был направлен на изучение ересей христианства и по убеждению которого

Россия в своих религиозно-философских исканиях начала XX столетия была типологически близка периоду развития христианской мысли в Европе XI–XIII веков. Но это отдельная тема.

Очевидно, что Карсавин без оговорок перенимает понятие «стяженно». Это проявляется в близости формулировок и положений в философии личности Карсавина и в учении Н. Кузанского, включая и последствия, которые возникают с введением этого понятия. Более того, для Карсавина Николай Кузанский формулирует идеал, «программу философствования, указывает цель мысли и жизни»[159], содержание которой – в нахождении единства устремления к миру и к Богу; возврата к жизни в Едином, в церкви.

---

[1] *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. М., 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 191–192.

[2] *Scherrer J.* Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917). Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1973. S. 12–13.

[3] *Белый А.* Начало века // Белый А. Воспоминания. В 3-х кн. М., 1990. Кн. 2. С. 24.

[4] «Театральная улица» – название книги мемуаров Тамары Карсавиной, русский перевод которой вышел в Ленинграде в 1972 г.

[5] Ср.: *Савкин И. А.* Неизвестный Карсавин // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. 2. Российский духовный опыт. СПб., 1992. С. 166.

[6] *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. С. 182.

[7] *Эллис.* Русские символисты. Константин Бальмонт – Валерий Брюсов – Андрей Белый. М., 1910. С. 66.

[8] Там же. С. 67.

[9] *Максимов-Евгеньев В. Е.* Автобиография В. Я. Брюсова (в увлечениях) / Сб. Памяти Валерия Брюсова: Л., 1925. С. 6.

[10] *Иванов Вяч. И.* Символизм // Иванов Вяч. И. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995. С. 146.

[11] *Дягилев С. П.* Сложные вопросы // Мир искусства. 1989. № 3–4. С. 52.

[12] *Брюсов В. Я.* О искусстве // Брюсов В. Я. Собр. соч. в 7-ми т. М., 1975. Т. 6. С. 45.

[13] *Брюсов В. Я.* Из письма к Самыгину. 22 февраля // Дневники 1890–1891. Brussels, 1927 (переизд.: 1972). С. 61.

[14] *Белый А.* Начало века. С. 537.

[15] *Белый А.* На рубеже двух столетий // Белый А. Воспоминания. В 3-х кн. Кн. 1. М., 1989. С. 197.

[16] *Карсавин Л. П.* О началах (Опыт христианской метафизики) // *Карсавин Л. П.* Соч. СПб., 1994. Т. 6. С. 17.

[17] *Карсавин Л. П.* Предисловие переводчика // Откровения блаженной Анджелы. Киев, 1996. С. 16.

[18] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 15.

[19] *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Киев, 1995. С. 144.

[20] *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.146.

[21] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 68.

[22] *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 162.

[23] Там же. С. 142–143.

[24] Там же. С. 149.

[25] Там же. С. 150.

[26] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 17–18.

[27] *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 158.

[28] Там же.

[29] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 50.

[30] *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 681.

[31] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 102.

[32] Там же. С. 103.

[33] Там же.

[34] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. С. 313.

[35] Там же.

[36] *Хоружий С. С.* Всеединства философия. С. 102.

[37] Там же. С. 103.

[38] *Зеньковский В. В.* История русской философии. С. 152.

[39] Нижеприведенный обзор истории понятия «персона» существенно опирается на: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. S. 269–280.

[40] *Карташёв А. В.* Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Приложение № 1 // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 475.

[41] *Мосолова С. В.* Предисловие // Карсавин Л. П. Святые отцы и учители Церкви (Раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. С. 7.

[42] Первая Книга Моисея. Бытие. 1.26.

[43] *Tertullian.* Die Prozeβeinreden gegen die Häretiker // Bibliothek der Kirchenväter. Ausgewahlte Schriften. Kempten-München, 1915. Bd II. S. 324.

[44] Ibid. S. 323.

[45] Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. S. 276.

[46] *Макарий Д. Б.* Православно-догматическое Богословие. СПб.,

1868 (переизд.: 1993). Т. 1. С. 15. Макарий ссылается на: Rufin. in Exposit. symboli.

[47] Ср. там же. С. 14–16.

[48] *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учители Церкви. С. 111.

[49] Ср.: *Nissa G.* v. Groβe Katechese. Kap. 1 // Bibliothek der Kirchenväter. Des Heiligen Bischoffs Gregor von Nissa ausgewählte Schriften. München, 1927.

[50] Ibid. S. 5.

[51] Ibid. S. 6.

[52] Ibid. S. 8.

[53] Ibid. S. 9.

[54] *Макарий Д. Б.* Православно-догматическое Богословие. С. 16.

[55] *Augustinus A.* Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. I. Band (Buch I–VII). Übersetzt von M. Schmaus // Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von J. Zellinger und J. Martin. Zweite Reihe. Band XIII. Des Heiligen Kirchenvāters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. München, 1935. XI Band. S. 192.

[56] Ibid. S. 203.

[57] Ibid. S. 201.

[58] *Макарий Д. Б.* Православно-догматическое Богословие. С. 16.

[59] *Боэций С.* Против Евтихия и Нестория // Боэций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 169.

[60] Там же.

[61] Там же. С. 170.

[62] Там же.

[63] Там же. С. 172.

[64] Там же. С. 173.

[65] *Theunissen M.* Personalismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer. Darmstadt-Basel, 1989. Bd. 7. S. 339–340.

[66] *Schleiermacher F. D. E.* Ethik (1812/13). (Einleitung und Güterlehre) // Schleiermacher F. D. E. Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Hrsg. von H.-J. Birkner. Hamburg, 1981. S. 8.

[67] *Schleiermacher F. D. E.* Güterlehre. Letzte Bearbeitung (vermutlich 1816/17) // Schleiermacher F. D. E. Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. S. 274.

[68] *Schleiermacher F. D. E.* Ethik (1812/13) (Einleitung und Güterlehre). S. 20.

[69] Ibid. /10.

[70] Ibid. /14.

[71] *Schleiermacher F. D. E.* Güterlehre. Letzte Bearbeitung (vermutlich 1816/17). S. 274.

[72] *Schleiermacher F. D. E.* Ethik (1812/13) (Einleitung und Güterlehre). S. 33.

[73] Ibid. S. 33–34.

[74] *Schleiermacher F. D. E.* Darstellung des höchsten Gutes // Schleiermacher F. D. E. Brouillon zur Ethik (1805/06). Hrsg. von H.-J. Birkner. Hamburg, 1970. S. 15.

[75] *Schleiermacher F. D. E.* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Philosophische Bibliothek. Bd. 255. Hrsg. von H.-J. Rothert. Hamburg, 1970. S. 143. Указанная работа в России была переведена С. Л. Франком (М., 1911). По ряду соображений автор здесь использует собственный перевод.

[76] Там же. С. 152–153.

[77] Там же. С. 143.

[78] Там же. С. 28–29.

[79] Там же. С. 29.

[80] Там же. С. 30.

[81] Там же. С. 33.

[82] Там же. С. 29.

[83] *Leibniz G. W.* Die Theodicee // Leibniz G. W. Philosophische Werke. Hrsg. von A. Buchenau und E. Cassirer. Leipzig, 1925. Vierter Band. S. 16–17.

[84] Ibid. S. 134.

[85] Ibid. S. 137–138.

[86] *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 76.

[87] *Там же.* С. 53.

[88] *Schleiermacher F. D. E.* Über die Religion. S. 142.

[89] Ibid. S. 144.

[90] Ibid.

[91] Ibid.

[92] Ibid. S. 147.

[93] Ibid.

[94] Ibid. S. 148.

[95] Ibid. S. 151.

[96] Ibid. S. 153.

[97] Ibid.

[98] Ср.: *Vattimo G.* Credere di credere. Milano, 1996.

[99] *Simmel G.* Die Persönlichkeit Gottes // Simmel G. Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essais. Berlin, 1983. S. 161.

[100] Ibid. S. 156.

[101] Ibid. S. 162.

[102] Ibid. S. 163.

[103] Ibid. S. 166.

[104] *Мунье Э.* Манифест персонализма. М., 1999. С. 302.

[105] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Scheler M. Gesammelte Werke. Bern, 1954. Bd. 2. S. 401.

[106] Ibid. S. 400, 405.

[107] *Карсавин Л. П.* Письмо А. Веттеру. 16 апреля 1940 // Гаврюшин Н. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным. С. 159.

[108] *Гаврюшин Н.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным. С. 97.

[109] *Флоровский Г В.* Пути русского богословия. Париж, 1983 (переизд.: Киев, 1991). С. 509.

[110] Ср.: *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. С. 15–16.

[111] См.: *Gigon O.* Prolegomena: Ausgangspunkte und Umkreis der Pilosophie Platons // Platon. Begriffslexikon. Zur achtbändigen Artemis-Jubiläumsausgabe. Verfasst von O. Gigon und L. Zimmermann. Zürich-München, 1974. S. 12.

[112] *Plotin.* Gegen die Gnostiker. Enneade II 9[148–149] // Plotins Schriften. Text und Übersetzung der Schriften von R. Harder. Hamburg, 1964. Bd. IIIa. S. 151.

[113] *Beierwaltes W.* Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit // Plotins Enneade. V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt a. M., 1991. S. 14.

[114] *Плотин.* Эннеады. Киев, 1995. V.1.3. С. 134.

[115] Там же.

[116] Там же. V.1.9. С. 135.

[117] Там же. V.1.8. С. 133.

[118] Там же. V.1.4. С. 127–128.

[119] Там же. V.1.10. С. 135.

[120] Там же. V.8.4. С. 196.

[121] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 81.

[122] Там же.

[123] Там же. С. 24–25.

[124] Там же. С. 82.

[125] Там же. С. 84.

[126] Там же. С. 83.

[127] Ср.: *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. Heidelberg, 1930. S. 3; *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig-Berlin, 1927.

[128] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 110. Понятие *contractio*, переведенное В. В. Бибихиным как *конкретное*, читать как *стяженное.*

[129] *Nikolaus von Kues.* Die wissende Unwissenheit // Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. Hrsg. und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupre. Studienund Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Wien, 1964. Bd. I. S. 344. Далее Н. Кузанский пишет: «Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum. Si igitur *omnia sunt in omnibus*, omnia videntur quodlibet praecedere». Курсивом выделенная автором фраза переводится Бибихиным как *все во всем.*

[130] Ср.: *Jaspers K.* Nikolaus Cusanus. München, 1964. S. 115–116.

[131] Contractio и concretus пересекаются в значении уплотнения, стеснения.

[132] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 52.

[133] Об этом Н. Кузанский сообщает в конце работы «Об ученом незнании», где он отмечает, что ее замысел возник у него на корабле, когда он возвращался из Византии в Италию в 1438 году, сопровождая высокопоставленных представителей православной церкви на собор в связи с подготовкой Флорентийской Унии. Иллюстрацией к этой идее является невозможность совмещения квадрата и круга. Греческие мыслители решают такую задачу как арифметически рационально выражаемую площадь квадрата a^2 с арифметически иррациональной площадью круга r^2, вписывая квадрат в круг и мысля количество сторон многоугольника как n,..., бесконечное.

[134] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. С. 65.

[135] Ср.: *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 8.

[136] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 84.

[137] Ср. там же. С. 65.

[138] Там же. С. 63–64.

[139] Там же. С. 110. Ср. сноску 144.

[140] *Николай Кузанский.* О предположениях // Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 230.

[141] Там же. С. 231.

[142] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 108.

[143] *Nikolaus von Kues.* Die wissende Unwissenheit. S. 340.

[144] *Vgl. Heidegger M.* Identitat und Differenz. Stuttgart, 1996. S. 10–14.

[145] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 42.

[146] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. Берлин, 1923. С. 264. Термин «комплицитность условная или стяженная» употребляется Карсавиным вслед за Н. Кузанским. Последний вводит пару понятий complicatio–explicatio (свернутость–развернутость).

[147] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. С. 98–99.

[148] Ср.: *Гайденко П. П.* Николай Кузанский и формирование теоретических предпосылок науки нового времени // Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 3. С. 65.

[149] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 262.

[150] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 90.

[151] *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 198.

[152] *Там же.* С. 334.

[153] *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 20.

[154] *Herold N.* Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. Münster, 1975. S. 19.

[155] *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 16.

[156] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). С. 58.

[157] *Николай Кузанский.* О видении Бога // Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. М., 1980. Т. 2. С. 36.

[158] *Hoffmann E.* Das Universum des Nikolaus von Cues. S. 28.

[159] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 266.

ГЛАВА 2

Онтология всеединства и индивидуальная личность в философии Л. П. Карсавина

§ 1. Определение метода исследования философии личности Л. П. Карсавина

В своей известной работе «Истина и метод» Ганс-Георг Гадамер доказывает, что текст, язык, речь, речение являются предметом герменевтики как метода их толкования и одновременно универсальным способом понимания. Речь, язык как посредники между миром и «я» несут онтологическую нагрузку. Гадамер выделяет универсальный аспект герменевтики, делая ее *герменевтической онтологией*, совершая «онтологический поворот герменевтики». Он ссылается на Хайдеггера, который, по его мнению, использует герменевтику в онтологическом контексте. Гадамер указывает на «основополагающее выведение структуры круга понимания (Zirkelstruktur des Verstehens) из временности здесь-бытия (Dasein)...» С помощью Хайдеггера, который демонстрирует, «что этот круг имеет онтологически положительный смысл»[1], Гадамер формулирует задачу «проявить онтологический контекст герменевтического мировосприятия»[2].

Что предполагает следование герменевтическому кругу (hermeneutischer Zirkel)? «Кто хочет понимать текст, тот всегда создает набросок. Он предварительно набрасывает для себя смысл целого, как только в тексте намечается первый смысл. А происходит это только потому, что текст читается уже с некоторыми ожиданиями определенного смысла. В разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, постоянно перепроверяется тем, что получается при дальнейшем проникновении в смысл, и состоит понимание того, что написано»[3]. Если следовать этой методологической установке, то можно исходить из следующего: тем целостным первоначальным смыслом, который сопровождает интерпретацию философии личности Карсавина и способствует ее пониманию, всегда остается онтология личности, то есть идея всеединства, в центре которой находится триединство как личность (триединый субъект).

Путь герменевтики как метода исследования в гуманитарных науках (истории, филологии) к универсальному методу понимания, то есть к философии, а от понимания к онтологии Гадамер прослеживает следующим образом: «Мы узнаем сейчас, что этот поворот от поведения самой вещи, от прихода-к-языку смысла, указывает на универсально-онтологическую структуру... *Бытие, которое может быть понятым, есть язык*. Герменевтический феномен здесь как бы отбрасывает свою собственную универсальность на бытийную конституцию понимаемого, определяя ее в универсальном смысле как язык и свое собственное отношение к сущему как интерпретацию»[4]. Все, что связано со словом, будь это только текст, понимается онтологически – и только его онтологическая обусловленность делает его понимаемым. Затем Гадамер демонстрирует онтологичность и сопричастность слову добра и красоты: «Понятие красоты поэтому вступает в теснейшее отношение с понятием добра (agathon), поскольку она, как выбираемая ради самой себя, как цель, подчиняет себе все остальное как полезное средство. Ибо то, что красиво, не рассматривается как средство для чего-нибудь другого»[5]. Красота имеет свойство проявлять, прояснить себя: «У красоты способ бытия *света*. Свет, который всему дает выступить так, что оно в самом себе прояснено и в себе понятно, есть свет слова»[6]. Любопытная деталь:

в русском языке связь понимания, представления и «света» закрепляется в понятиях «высветить», «осветить» – в смысле разъяснить.

Таким образом, Гадамер вводит, через слово, герменевтику в онтологию и раскрывает единство герменевтического метода, слова, добра и красоты. Данное исследование проводится в обратном порядке: не от метода к онтологии, а от онтологии – к методу.

В следующем разделе будет представлена метафизика личности Карсавина, в основе которой, так же как и в строении космоса, находится онтология триединства-всеединства; будут раскрыты основные понятия концепции личности Карсавина. Личность исследуется как проявление единства истины, добра и красоты (любви).

§ 2. Онтология триединства-всеединства и личность у Л. П. Карсавина

1. Введение в христианскую метафизику Л. П. Карсавина

Идея о том, что структура сотворенного бытия являет собой образ Божественной Троицы, разрабатывалась в «Ареопагитическом корпусе», блаженным Августином, Эриугеной, Мастером Экхартом, Николаем Кузанским. Они, в свою очередь, уже использовали философскую традицию, восходящую к неоплатоникам: Плотину и Проклу. «Если человечество призвано к единству по образу трех Божественных Лиц, то вся онтологическая структура человека и в дальнейшем всего мира вообще уже должна быть рассчитана на троичность»[7] – эта идея, как ее перелагает Веттер, стала центральной также и в творчестве целого ряда талантливейших религиозных философов России, – таких как Вл. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, и, конечно же, Карсавин. В своей работе «О началах» он пишет: «Идея всеединства Бога и Человека, как всего тварного космоса, идея Богочеловечества является высшею и основною нашею идеею. Из нее исходят и в нее возвращаются все наши утверждения»[8]. При этом Карса-

вин досконально прорабатывает как богословскую, так и философскую традиции, а затем включает в последнюю элементы современной ему философии (М. Хайдеггера, А. Бергсона). Карсавин стремится не только философствовать, но и следовать православному догмату, что делает его тексты и философски и богословски насыщенными. К тому же он еще и создает собственный понятийный аппарат, включая в него такие понятия, как неологизмы «качествование», «всевременность», малоупотребляемое слово «стяженно», «индивидуация», которые, конечно, требуют специального пояснения. В результате Карсавин создает свою систему, развитую философию личности, которая сложна для усвоения, а порой и тяжеловесна. Это толкуется по-разному: можно говорить о недоработанности системы, когда еще необходимы ссылки и пояснения. Со временем в более поздних, зрелых работах – таких как «О личности», «Поэма о смерти», Карсавин достигает большей простоты и ясности. Тогда возникает искушение утверждать: первые работы были чересчур сложными потому, что Карсавину нужно было многое раскрыть, усвоить для самого себя, еще только проработать основную свою интуицию о всеединстве личности. Есть и другие объяснения интеллектуальной тяжеловесности его основного метафизического труда «О началах». А. К. Клементьев в послесловии к его изданию отмечает, что, начиная писать «Метафизику христианства» в конце 1919 года, Карсавин вел в Петроградском университете семинары по теме «История христианской догмы и философии», а через полтора года читал курс лекций «Введение в гносеологию и метафизику» в Петроградском Богословском институте – он, соответственно, и использовал в книге материалы этих разнородных занятий. Публикация книги «О началах. (Опыт христианской метафизики)» стала возможной только после высылки философа в Берлин, где тогда находился и петербургский издатель Карсавина, Абрам Саулович Каган. Первая часть работы выходит в 1925 году. Книга получает резко отрицательные отзывы, относящиеся по большей части к стилю, а не к содержанию: отмечают ее «многословие, неряшливость стиля и мысли, невоздержанность в образах».[9] Карсавин очень задет такой оценкой. Он пишет: «наибольшая часть моей души в работе»[10]. Но, несмотря на это, становится ясно

и другое: критика не стала вызовом к философскому диалогу еще и потому, что для этого не было адекватной научной, осведомленной в сложных богословско-философских вопросах среды. По контрасту Карсавину доставляла удовлетворение переписка с Густавом Веттером, в котором он видел «реального собеседника», а работы «О началах», «О личности», «Философия истории» становятся предметом исследования Веттера. Интеллектуальная загруженность делает анализ философии Карсавина интеллектуальным вызовом, а ее саму метафизически значимой. Видимо, это и послужило основанием тому, что именно его философия стала предметом исследования такого теологически и философски вышколенного иезуита, как отец Густав Веттер, который выделяет философское значение, раскрытое русской религиозной философией в центральных догматах христианства: Святой Троицы и Богочеловечества Сына Божьего, на примере философии Карсавина.

Правда, с критиками, писавшими о сумбурности, поспешности этих трудов ученого, об отсутствии подчас у него стройной, изящной линии рассуждений, в целом ряде пунктов нельзя не согласиться. Автор как бы начинает свое повествование с начала каждого параграфа – и в то же время пытается продолжить уже сказанное. В центре такого текста всегда идея всеединства, отношение человека к Богу и к миру. (Возникает ассоциация с книгой С. Соколова «Школа для дураков», где автор стилистически проводит и допускает возможность читать текст с любой страницы, не упуская основного содержания. Возможно это представить и как стилистическую демонстрацию связи всего со всем, с элементами деконструкции текста и т. д.) Нам понадобилось это небольшое отступление о стиле текстов Карсавина для того, чтобы проиллюстрировать трудности и противоречия в проведении основной установки, связанной с единством метафизики, стиля, языка и жизни философа (книга писалась в самый неопределенный, напряженный и трудный период его жизни).

Необходимо отметить, что данная часть нашего исследования по его результатам и направленности примыкает к уже имеющемуся анализу учения о личности Карсавина, осуществленному Хоружим и Веттером. Анализ был рас-

ширен и конкретизирован в соответствии с целями данной работы. Это связано и с тем, что необходимо представить собственно карсавинскую концепцию личности.

Мы более подробно остановимся на идеях С. Хоружего, поскольку его трактовка метафизики Карсавина была для нас отправной точкой. По замечанию самого автора, его статья «Жизнь и учение Льва Карсавина» стала итогом почти двадцатилетних исследований. Он прослеживает развитие основных понятий учения, а также выделяет историко-философский контекст, в котором мыслит Карсавин, находясь в традиции идеи всеединства. Хоружий сравнивает концепцию всеединства с аналогичными теориями в отечественной философии.

Он отмечает, что иерархическая модель всеединства у Карсавина характеризует реальность в ее статике и не является «единственным ведущим принципом» его учения. Хоружий также выделяет «триединство» как универсальный принцип изменения и динамики в учении Карсавина, прослеживает смену его терминологических обозначений и соответствующего философского содержания. Сначала Карсавин «рассматривает триаду *потенциальность – становление – актуальность*, пробует чисто назывной вариант: *Первое – Второе – Третье*; и приходит наконец к окончательному: *первоединство – разъединение – воссоединение* или же, в более точной и полной форме: *первоединство – саморазъединение – самовоссоединение*»[11]. Самостоятельным, то есть выходящим за рамки традиции и современных Карсавину подобных конструкций, «элементом в каркасе карсавинской онтологии» Хоружий считает в метафизике всеединства то, как Карсавин рассматривает «связь между двумя основоположными принципами». Исходя из этого, утверждается: «Всеединство как принцип бытийной статики подчиняется динамическому принципу триединства, интегрируется в его структуру. Ступени философской триады (кроме исходной, первой) – суть категории действия, и с ними естественно соотносятся категории состояния: разъединению отвечает, по терминологии Карсавина, его “покой и остановка”, разъединенность; воссоединению – воссоединенность. Точно так же и всеединство – “покой и остановка” триединства; оно рассматривается по отношению к триединству как состояние или... “моментальный срез” един-

ства, являющегося субъектом триединого развертывания»[12]. Так Хоружий обозначает те положения метафизики Карсавина, которым он придает центральное значение. Несмотря на указанную «самостоятельность» в разработке Карсавиным концепции всеединства, Хоружий все же не видит в ней какой-либо действительной «новизны и оригинальности», с чем в принципе можно согласиться.

Примечательным и важным для нашего исследования является утверждение Хоружего о том, что в «окончательном облике» системы Карсавина, который она получила в книге «О личности» (и в основу которой положена ключевая идея: осуществление всеединства в личном образе бытия, описание строения и жизни личности), «метафизика всеединства воспринимала и ставила во главу угла концепцию личности; и это превращение ее в философию личности – важнейшее, что внес Карсавин в русскую традицию всеединства, равно как и в европейскую спекулятивную мистику»[13].

Необходимо отметить и выделение прогностических элементов в философии Карсавина, что опять-таки близко к предмету нашего анализа. В статье о Карсавине в «Малом энциклопедическом словаре» «Русская философия» Хоружий пишет о том, что его концепция всеединства «оказывается неожиданно близкой построениям современного системного анализа. Совокупность всех частей, элементов всеединства (именуемых его “моментами” или “качествованиями”) образует сложную иерархическую конструкцию, которая структурирована двояко: “по вертикали”, на высшие и низшие моменты (где низшие суть части или, точнее, подсистемы высших), и “по горизонтали”, на совокупности моментов одного порядка (уровня сложности)»[14]. Анализируя применение концепции всеединства к личному бытию, Хоружий также подчеркивает, что смерть является центральным моментом «онтологической драмы» у Карсавина, а его поздние воззрения – это уже «апология смерти» с «формулой-девизом» «Жизнь чрез смерть». Такое понимание смерти представляется Хоружему «смелым» и «необычным» как в его философских, так и в богословских идеях[15].

В анализе философии Карсавина этим исследователем всегда присутствует описание личности самого мыслителя, акцентуируется ее художественно-артистическое нача-

ло, богатая одаренность чувством стиля, «таящаяся под ученостью мощная эмоционально-лирическая стихия»[16].

Имея в виду интересующую нас проблематику персоналистского содержания учения Карсавина, необходимо отметить: у Хоружего так или иначе намечены темы, рассматриваемые нами: анализ обоснования личностности сущего, указание на эвристические элементы в исторических исследованиях Карсавина, а также на их значение для философии. Есть важное для нас указание на значимость личности в карсавинском утверждении единства метафизики и жизни. И все же сфера основных интересов Хоружего – это метафизика Карсавина.

2. Онтология триединства-всеединства

Карсавин начинает анализ метафизики с предварительного уяснения понятий всеединства, творения, обожения и свободы в Боге и твари. При этом ключевыми в раскрытии их значения становятся понятия бытия и небытия, их диалектика, антитетическая динамика, через которую они наполняются содержанием. Такое начало дает основание Веттеру провести связь с философией Гегеля, которая (по мнению самого Веттера а также Д. И. Чижевского, автора известной работы «Гегель в России», на которого он ссылается) родственна духу русских философов, несмотря на критичность последних в адрес Гегеля. Именно немецкий идеализм, и особенно Гегель, с его представлением об общем как всегда конкретном, которое находится не за рамками своего особенного, а включает его в себя, выводя при помощи диалектики его определения из себя самого. Современная философская разработка триадичности этого диалектического процесса определения, являющего собой и тройственность структуры бытия, явилась тем необходимым средством, которое дает возможность более глубокой метафизической разработки взятой в греческой философии и в патристике интуиции всеединства.

По схеме триады Карсавина можно так представить первичное отношение Бога к твари, к миру:

Бытие – небытие – Бытие,
Бог – тварь – Бог (Личность),

Первоединство – саморазъединение – самовоссоединение,
Совершенство – несовершенство – Совершенство,
Жизнь – смерть – Жизнь,
Неопределенность – определенность – Неопределенность.

Эта структура не имеет иерархической последовательности, она, за исключением первенства Бога и уровней бытия, многоуровневая. Онтологическая структура тварного бытия начинается с небытия Бога, то есть изначальная троичность имеет схему:

Небытие – бытие – Небытие твари.

Карсавин формулирует это следующим образом: «В Боге словно круговорот Его бытия – погибания – небытия – восстановления – пакибытия, но так, что все эти моменты – одно»[17] Схематизацию данного положения предлагает Хоружий:

Бытие – небытие – Бытие Бога,
Небытие – бытие – Небытие твари,

указывая на то, что эта схема является выражением известного святоотеческого афоризма: *Бог стал человеком, дабы человек стал Богом*[18].

Следующие, вынесенные в первой схеме ряды, совпадают, так как человек являет собой микротеос (Богочеловека): «человек всецело и един и двойственен с Богом, двуедин в каждом миге и моменте своего бытия», – и в то же время «полное двойство человека с Богом, полная их разъединенность и есть... отрицание человеком Бога»[19], Его небытие.

Карсавин обращается к мистике в рассмотрении основной религиозной апории о двуединстве Бога с человеком. Эту апорию Богочеловеческого двуединства «необходимо принять целиком», из нее нельзя выйти. Философ рассматривает попытки выхода из этой апории и демонстрирует, как в религиозных концепциях отрицание единства приводит к религиозному дуализму, разновидностями которого являются монотеизм, чистый дуализм, политеизм. Отрицание же дуализма означает «утверждение абсолютного и единственного, а потому

и безразличного единства»[20] и приводит к пантеизму, который проявляется в двух типах. В немецком пантеизме, который Карсавин прослеживает в мистицизме, на первый план выдвигается значение человека, абсолютизируется эмпирия и развенчивается Божество. В пантеизме, выраженном в индусском религиозно-философском мировоззрении, характерным является господство «идеи совершенства, в силу чего отрицается или признается иллюзорным бытие человека и мира, всего эмпирического или несовершенного»[21]. Христианство представляет собой другой вариант, но не выход из апории. Это направление называют еще панентеистическим, «видимо из склонности к внешнему наукоподобию», как замечает Карсавин, хотя оно замысливалось его автором К. Х. Ф. Краузе как преодоление апории, как синтез теизма и пантеизма. С этой целью в философский дискурс им и вводится термин «панентеизм» (из греч. παν εν θεω – все в Боге)[22]. Общепринятым считается, что Краузе является и создателем этого понятия, хотя Новалис уже в 1798 году пишет: «Должно прийти время, когда политический энтеизм и пантеизм как необходимые взаимные звенья будут глубочайшим образом взаимосвязаны»[23]. Краузе стремится преодолеть основную религиозную апорию философски, создав учение «мира в Боге», «All-in-Gott-Lehre»[24]. Он пытается субъективно обоснованную идею Бога у Канта связать с Абсолютным Разумом и его самопроявлением в мире и истории у Шеллинга и Гегеля и, таким образом, спасти единство космоса с Богом, не дать Ему раствориться в тварном или субъективном. Создание такого универсального понятия, призванного отразить единство мира и Бога, без отказа от трансцендентности Бога или самостоятельности вещей, приводит к пантеизму – или же признанию изначальной апории, которая и составляет собой христианскую концепцию отношения Бога и человека, Богочеловеческого двуединства. «Эта, христианская, концепция предполагает не меньший дуализм, чем самая последовательная дуалистическая система, и единство человека с Богом, не менее реальное и не меньшее, чем в самом последовательном пантеизме»[25]. Очевидным становится то, что цель, с которой Краузе вводит в философский дискурс понятие «панентеизма», им не достигается, синтеза не происходит.

Можно, следуя Карсавину, признать его как философский эквивалент христианской концепции. Каким образом в христианстве представлены пантеизм и теизм, Карсавин подробно разбирает в своей работе «Восток, Запад и русская идея», используя при этом анализ средневековой мистики.

В этом раскрывается «основная религиозная апория» о двух природах Христа, их нераздельности и неслиянности. Человек относится к Богу, к Совершенству по принципу нераздельности и неслиянности, и раскрывает себя по отношению к миру, к бытию как *самоединство – саморазъединение – самовоссоединение*[26], жизнь – смерть – воскресение. При этом горизонтальная связь всегда включает вертикальную, то есть отношение Бога к миру и мира к Богу, выраженное в соответствующих триадах. Отношение Бога к человеку и человека к миру переносятся и на структуру космоса, то есть онтологию.

Если остаться в диалектике триады, возникает ряд вопросов: как возможно разъединение, каков его механизм, и как возможен синтез, то есть «прибыток», без умаления Абсолютного, а также как решается проблема свободы, которая для Карсавина привнесена из протестантизма? Философ утверждает, что «сотворенное из ничто, в самом себе, т. е. вне Бога, оставаясь ничем, не существуя, никак обуславливать или ограничивать Творца не может, хотя и возникает по зову Его свободно»[27]

В проблематике троичности им определяется и отношение трех структурных уровней бытия: первоединства – саморазъединения – самовоссоединения друг к другу, с онтологически, но не временно, приоритетным первоединством. В первоединстве Карсавин различает «определенное» как последнее основание бытия и знания и «неопределенное» первоединство. Для него здесь заключено существенное отличие христианства от иудаизма. Тут он видит коренную ошибку Гегеля: отождествление неопределенного первоединства с «Первым» и «Высшим», в то время как оно есть и Неопределенность и Определенность одновременно, «равночестные во всей их взаимопротивопоставленности и во всем их единстве... Говоря условно, в Определенности Непостижимого усматривается достигшая своей цели Его “тенденция” Себя обнаруживать»[28]. Но обнаружение опреде-

ленности возможно только через разъединение; первоединство отмечено моментом покоя, разъединенность и воссоединенность представляют собой движение – таким образом, они противостоят друг другу и одновременно составляют одно. «Неопределенность – Первое и может быть определена лишь в том случае, если есть Определенность, как Второе. Для этого и для того, чтобы существовать, Второе должно быть реально-иным, инобытною действительностью. Первое самобытно и реально-инобытно потому, что ему противостоит и его определяет Второе. Второе же реально-инобытно потому, что оно противостоит Первому и как бы от него отталкивается. Начало же самобытности и разнобытности в Первом, ибо из Него и после Него Второе; само по себе и не самобытное и не инобытное. Но в этом взаимном отрицании-утверждении скрыто большее. Иначе Определение Непостижимого было бы только его Самоопределением и даже не Самоопределением, а – ничем. Иначе инобытность в Непостижимом и, следовательно, в тварном всеединстве (а значит, и само тварное всеединство) было бы необоснованною иллюзией, т. е. совсем бы не существовало»[29]. Реальность инобытности обуславливает и реальное их разъединение. Иначе, как утверждает Карсавин, определенность можно было бы принимать как «модальность» Первого. Реальная взаиморазъединенность обуславливает и воссоединение, отличное от первоединства. «Но тогда Первое и Второе определены еще и отношением к Третьему, которое не есть единство (Первое) и не есть разъединенность (Второе), но – воссоединенность из Первого, как единства-неопределенности, чрез Второе, как разъединенность-определенность»[30]. Второе раскрывает через необходимость воссо-*единения* в Первом начало Третьего. Таким образом, Непостижимое раскрывается как Совершенное Триединство. Из этой формулировки становится очевидным, что вся структура троичности бытия опирается на христианское учение о Святой Троице. Заявляя, что его исследование является метафизикой, Карсавин должен был сделать его доступным и богословски необразованному читателю. Для богословски образованного читателя он проводит прямую аналогию между триединой личностью и Пресвятой Троицей: «Тому, что мы называем первоединством

или триединством, соответствует "усия", определенному первоединству – Отец, саморазъединяющемуся единству – Сын, самовоссоединяющемуся – Дух Святой»[31]. Существенным для последующего анализа является и разработка Карсавиным Триединства Истины, Любви и Блага, как «Определенностей» Божества, антитетически самоопределяющих себя через инобытие.

Как уже отмечалось, поиск и раскрытие аналогии образа триединства в индивидуальном бытии и Космосе проводился целым рядом богословов и философов. Поэтому тема, выбранная Карсавиным, не была новой. Оригинальным является, по утверждению Веттера, ее «философское исполнение». Особое значение в этой связи имеет опять же упомянутая триада Гегеля с ее определением «третьего» как «возврат» и как «самовладение». Гегель понимает под снятием преодоление и сохранение. Сходное значение приобретает у Карсавина самовоссоединенное единство и осознание Единством, личностью самой себя. Но ему удается сформулировать то, к чему безуспешно стремился Гегель: «Осуществляющееся в Третьем (моменте. – *Ю. М.*) воссоединение является существенно возвратом (Wiederzurücknahme) полного, в процессе проявившегося содержания в единство личности, а именно, *бытийственным* возвратом, в его целостной живой и конкретной действительности, а не только познавательным возвратом через знание»[32]. Самопознание Абсолютного осуществляется через возникновение и развитие науки, логики, философии, то есть в познании людей, хотя и взятых в их общности. Но в силу ограниченности нашего эмпирически-теоретического познания, познаваемый объект имеет меньшую степень реальности по отношению к объекту в его бытийственной реальности. И, таким образом, «самовладение Абсолютного остается в системе Гегеля в конечном итоге несовершенным, его для-себя-бытие остается за в-себе-бытием. Это чисто теоретическое знание о самом себе, которое не несет в себе полноту реальности знания»[33]. Смысл данного утверждения детальнее раскроется при анализе индивидуального бытия. Это удается Карсавину благодаря открытию им несовершенства бытия, которое, феноменологически демонстрируя себя, раскрывает больше, чем само представляет.

3. Индивидуальная личность

Все работы Карсавина о личности начинаются с анализа феноменологии индивидуального бытия, с индивидуальной личности, с себя познающего мышления, с самопознания: «я осознаю себя» как мыслящий, чувствующий, переживающий и т. д. Личность раскрывает себя, свое триединство, всеединство на уровне индивиуального бытия как многоединство ее моментов, «качествований». При этом в структуру Космоса вводится дополнительно принцип «все во всем находится стяженно». Вводится и проблематика времени («всевременности», в терминологии Карсавина), а также определение «симфонической», социальной личности.

После метафизической работы «О началах» философ создает свой самый значительный и зрелый труд «О личности». Все философские разработки в «Началах», а также в работе «Философия истории» служат Карсавину солидным фундаментом для обоснования его основной темы – темы личности. В книге «О личности» Карсавин выделяет три главы: I. Индивидуальная личность, II. Симфоническая личность, III. Совершенство и несовершенство личности. Что представляет собой индивидуальная личность в рамках концепции триединства-всеединства, излагается ниже, раскрытие понятия «симфонической личности» будет предметом анализа главы 4 данной работы, цель которого – продемонстрировать развитие представлений о личности и социальной компоненты в исторических исследованиях русского мыслителя.

Определение личности Карсавин начинает во «Введении» с рассмотрения обыденного употребления этого понятия (в сравнении с понятием «вид») и в проблемном поле антитетичности *постоянного – преходящего, существенного – субъективного, единого – многого, неповторимо-своеобразного – многовидного, телесного – духовного, движения – покоя, бытия – небытия, свободы – необходимости*. Если слово «вид», например, «грозный», «величественный», означает нечто *целостное*, но *преходящее*, без выделения существенного, а в крайнем случае может и означать субъективное состояние зрителя: «я вижу», – то даже при словоупотреблении по отношению к неживым предметам, желая выделить нечто *существенное, посто-*

янное (по отношению к человеку это еще и *своеобразное* и *неповторимое*), мы употребляем слово «лицо». Вид может меняться и соответствует, по мнению Карсавина, акциденциям, «лицо» предмета «отвечает» – субстанции (prosopon – hypostasis). Лицо всегда мыслится как «*единство множества*» в потоке временного изменения. Проявления этого единства множества прилагательное «личный» относит к одному и тому же «лицу». Эти «проявления», «осуществления» Карсавин называет «*моментами*», подчеркивая их изменчивость и в то же время их включенность в личность, в отличие от элементов, которые, по мнению Карсавина, равнозначны с «мертвым телом». Определение личности менее всего должно быть ограничено телесностью. Но это все-таки лицо, что-то конкретное и определенное. Отсюда: «Личность – *конкретно-духовное* или... *телесно-духовное* существо, *определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное*»[34]. И далее: "в самой себе" личность является ... *своим несовершенным всеединством*»[35]. Наличие множества моментов, «одновременных и временно взаиморазличных», делает личность определяемой, то есть познаваемой. «Личность познаваема и определима, т. е. отличима от всего, что не является ею, только по своим временно-пространственным проявлениям»[36]. Все, что может определять личность вне конкретности и определенности, является для Карсавина выходящим за границы языка и опыта, а следовательно, гипотезой, требующей доказательств.

Единство личности – в ее *духовности, множественность*, «определимость и определенность» личности – в ее *телесности*. Духовность и телесность в личности неразделимы. Личность выше этого деления, будучи *всецело духовна* и *всецело телесна*. Телесность, давая определения личности, имея начало и конец, обуславливает ее «*данность, необходимость*»; одновременно дух обуславливает ее *свободу*. Когда личность определяется как свободная, то тем самым ее свобода по определению отрицается, так как любая определенность уже есть необходимость. Таким образом, заключает Карсавин, «личность *определимо* и *определенно* едина-свободна-духовна ("определимо" и "определенно", т. е. – соотносительно своим множеству-необходимости-телесности

и, следовательно, *относительно*) *потому*, что она множественна-необходима-телесна»[37] Несмотря на то, что личность выше различения на дух и тело, онтически первичным являются в целостности ее единство-свобода-духовность. Здесь работает механизм триады: множество-необходимость-телесность представляют ее центр, выражая собой неопределенные в начале единство-свободу-духовность, которые являются истоком и целью вторых (множества-необходимости-телесности), а в заключение над первыми двумя возвышается сама единая-свободная-необходимая личность: «Есть в личности нечто высшее ее единства-свободы-необходимости, – она сама»[38]. Сам же принцип личности как таковой неопределим, он есть «*усия*», сущность по отношению к Божественному Триединству. Таким образом, сущность личности есть неопределимое первоначальное единство в Абсолюте, есть троичность. Карсавин пишет: «Мы утверждаем первоединство личности само по себе (триединство) как единство всех трех ее единств и как каждое из них, как усию личности»[39].

Это «высшее», духовно-единая и телесно-множественная личность возможна только при условии, что она есть одновременно *покой* и *движение*: «Личность существует как одна и единая потому, что *она* “сначала” едина, “потом” множественна и “наконец” или “снова” едина, и еще потому, что обладает этими своими (а не чужими) “сначала”, “потом”, “наконец” и “снова” *сразу*, то есть *всевременна*»[40]. Что из себя представляют моменты личности, их определенность, то есть бытийственность, степень их выраженности и соотнесенности с сущностью личности во взаимосвязи с представлением о бытии-инобытии и времени, – на эти вопросы Карсавин отвечает с позиций своего учения о бытии-инобытии, где центральным выводом является необходимость допустить существование «высшей личности», которую он называет «*симфонической*» и по отношению к которой индивидуальная личность является лишь ее моментом. Такой вывод связан с последовательно мыслимым первоединством как всеединством; *единством инобытия*, «внешнего» для субъекта, как своего другого с ним. Это единство раскрывается в познании, вернее самопознании.

4. Теоретическое и активное познание в самопознании личности

Карсавин обращается к декартовскому «cogito, ergo sum». Личность осознает себя как таковую только в соотнесении себя с инобытием, то есть с другими вещами и существами. Безусловностью или обусловленностью существования является его мыслимость, что предполагает его равенство мышлению. Я «познаю себя источником и средоточием моего познающего себя бытия», центром «самоисточного самососредотачивающегося бытия», что для Карсавина означает осознавать себя «*самодвижным*» и «*само это бытие*, запредельное своей данности, и *есть моя самодвижность*, *или "свобода"*»[41]

Карсавин обращается к гегелевской логике, выводящей определение бытия «из себя». У Гегеля, с введением Единого, бытие может быть только его бытием, как его другим. Инобытие может быть только «бытием по-иному» (Anderssein), иным «образом бытия», иным «внутри бытия». «Бытие для себя есть, во-первых, непосредственно сущее для себя, о д н о (Eins)»[42]. Отношение к другому изменяется после полного осуществления «качественного бытия» в «бытие для себя»: нечто есть для себя, в том смысле, что, поскольку оно, как инобытие, снимает свое отношение к другому и общение с ним, оно отражается назад и отвлекается от него. Другое есть для него лишь снятое, ставшее его моментом; бытие для себя состоит в таком выходе за свой предел, за свое понятие, чтобы стать в качестве такого отрицания бесконечным в о з в р а щ е н и е м к с е б е»[43]. Для Карсавина «я» не является «кусочком бытия», а всем бытием, которое неделимо, и то, что является инобытием, является и «я». Он делает вывод: понятое таким образом бытие соответствует святоотеческому пониманию ипостаси и вносит предварительное определение личности как «*самососредоточение и самораскрытие бытия в особом его образе, из коего и с коим бытие соотносит иные свои образы*»[44].

Определив инобытие как другое бытие, философ признает мыслимость бытия как другого, иного, противопоставленного «я» и связывает это со способностью мышления: личность «сама в себе» разъединяется на «я» как «источное познающее сосредоточение» и на другое как

низведенное из «я» и им познаваемое. Такую способность Карсавин называет «теоретическим актом самопознания» с его установкой на стабильный результат и идею безразличного единства. Но этим самопознание не ограничивается. Философ вводит понятие «активного» самопознания, которое включает ощущения и переживания во время акта познания, которые, в свою очередь, не входят в его результат. Давайте понаблюдаем себя, познающего, предлагает Карсавин, после совершения познавательного акта мы можем вспомнить: излагая «новую теорию, я так был слит с нею, как с “объективным” самораскрытием мысли, что сознавал себя ею, а ее собою, или – почти сознавал. Вместе с тем я “осязал” мысли моих собеседников, предвосхищая и преодолевая рождавшиеся в них сомнения как мои собственные. Я испытывал удовлетворение от нашего слияния в одном “объективном” потоке мысли, но и различал их, себя и его»[45]. Карсавин делает вывод, что теоретическое познание превосходит активное действенное, практическое с позиции именно самопознания, но активное самопознание «богаче» в плане конкретного единства, включающего кроме знания еще и единство с собой прошлым. Таким образом, степень познаваемости бытия определяется степенью единства с ним. Теоретическое познание не открывает всей полноты бытия. Поэтому Карсавин дополняет гегелевское абстрагирование от единства с бытием в бытии-для-себя феноменологическим наблюдением сознания. Как отмечалось выше, именно это обогащение представления о единстве личности в ее самопознании в акте воссоединения, снятия Веттером ставится в заслугу Карсавину. Несмотря на то, что идеалом познания является восстановление единства личности, разъединенной в акте познания, Карсавин не оценивает разъединенность как «падение» (в отличие от многих других авторов).

Так, Шеллинг усматривает в выделении потенций из Абсолютного их «падение»; Киркегор также видит в первородном грехе начало конечности, прерыв вечности; представления Хайдеггера примыкают к взгляду Киркегора, определяя выход здесь-бытия (Dasein) из первоначальной целостности и замкнутости в мелочи обыденности как «виновность» бытия, его «первородный грех». Карсавин же утверждает, что разъединение наполняет

«новыми» качествами личность и таким образом «усиливает» единство: мы становимся «многообразнее, богаче», но, разъединившись, мы бессильны восстановить множество, оказываемся «слабее множества».

Вводя феноменологический аспект, Карсавин должен продемонстрировать, как проявляют себя единство и разъединенность в самопознании, противопоставляя себе познаваемый мир через разъединение, полученное знание, когда оно, уходя в прошлое, воспринимается все с меньшей степенью интенсивности, как «*отчужденное*», «*удаленное*» от себя. Эта удаленность, разъединяющая личность, уходящая в прошлое, осознается как «полуживая данность, как необходимость... и мертвенность личности»[46], и есть ее умирание. Тем самым, мы сами оказываемся слабее множества, «*преимущественно разъединенными*». Но если ощущение разъединенности личности с бытием осознается ею как таковое, то чувство единства с ним Карсавину пронаблюдать не удается. Он только утверждает стремление личности к единству, утверждает, что «единство было» – и сразу выходит на онтологический уровень анализа совершенства и несовершенства личности. Он понимает, что за стремлением к единству, если бы оно было, должна стоять какая-то реальность, но стремление к единству связано со стремлением к совершенству. А это другая плоскость бытия, не горизонтальная. Поэтому основной проблемой философии личности Карсавина останется *недостаточная обоснованность приоритета единства над множеством в рамках бытия*. Для обоснования этого первоединства ученый введет понятие «симфонической личности» в социальное бытие, которое еще отчетливее выразит эту недостаточность обоснованности и повлечет за собой упреки в «порабощении личности». Но первоначальная схема единства – это соотнесенность личности с Абсолютным как первообразом и только через него – с иным, даже если это его иное.

В познании невозможно достичь единства личности, так как познание по определению есть разъединенность. Поэтому поиски единого «я» в его себя таковым сознающем, превращаются в «дурную бесконечность», так как «достаточно нам сосредоточиться в нашем сознающем “я”, чтобы оно сейчас же снова раздвоилось на новое “я” и новое “познаваемое”»[47]. Здесь Карсавин дает формулировку, близ-

кую к «парадоксу человеческой субъективности» Гуссерля. Но если Гуссерль вынужден ввести понятие абстрактного трансцендентального «я», включенного в бытие, то Карсавин говорит о совершенстве личности. Он раскрывает некоторый остаток бытия, не перекрываемый мышлением, и этот остаток находится в самой личности. Карсавин указывает на совершенство как истинное единство личности. Но есть еще и другие пути в рамках бытия: это скачок в этическую (Э. Левинас) и эстетическую (С. Киркегор, Н. Бердяев) реальности, которые тоже делают возможным выход к единству личности, через ее соотнесенность с Абсолютным, что обусловлено «Определенностями» Божества как Истины, Добра и Красоты (Любви). Однако каждый из них также ограничен в своей односторонности (что будет показано в следующей главе).

Карсавин осознает односторонность только познавательного стремления к единству, которое совершается не "во всех качествованиях бытия" Это умаляет задачу личности – стремиться к совершенному многоединству. Стремление только к познавательному единству, объективируя себя в этом процессе, определяет личность как двоицу, в то время как она является многоединством.

5. Моменты-качествования индивидуальной личности (самоутверждение и самоотдача)

Разъединенность личности представляет собой ее пространственное и временное *качествование*. Карсавин сам вводит этот термин, это его неологизм. Термин «качествование» должен выразить разделение моментов – «проявлений», «осуществлений» – личности на «моменты-аспекты» и на «моменты-качествования». Моменты-аспекты соответствуют моментам-личностям в социальной личности, а моменты-качествования определены ее инобытием, что делает их более «объективными». Таким образом, могут быть моменты-качествования личные и неличные. «Нет и не может быть личности без и вне множества ее моментов, одновременных и временно взаиморазличных»[48]. Для обоснования этого положения применительно к пространственно-временному бытию личности Карсавин

пользуется концепцией Николая Кузанского о стяженности бытия: «все во всем находится стяженно». Если для обоснования единства бытия-инобытия личности Карсавин вначале использует диалектику Гегеля и его логику развития «бытия из себя» (где, как отмечалось, «для-себя-бытие» является через абстрагирование – «отвлечение», термин Карсавина – от «бытия по-иному», «иным образом бытия», – по словам философа, – и где «другое» является только «снятым его моментом»), то в учении Н. Кузанского терминологически фиксируется различие сфер познания и реальности. Неразрывность личностного бытия с инобытием определяется понятием стяженного присутствия всего во всем, которое познавательно выражено понятиями «абстрактного и конкретного». Карсавин, как уже было подробно рассмотрено, пользуется учением Н. Кузанского и формулирует этот принцип следующим образом: «Как единство множества, личность – всякий свой момент и все они вместе, и их всяческая взаимоотнесенность, а стало быть – и бытие и небытие их всех и каждого из них»[49]. Говоря о небытии, философ мыслит его соотнесенным со временем как то, что может быть, а может и не быть, а следовательно, личность находится в становлении, бытие раскрывает себя, как «*бывание*» или «*становление-погибание*». Представления Карсавина, связанные со временем, опять же в своей формулировке приближены к кузановскому термину «poss-e-st», что должно выражать единство актуальности, становления и потенциальности, «причем ни актуальность, ни потенциальность, ни становление не существуют отдельно друг от друга, но суть моменты момента»[50]. Таким образом, Карсавин сохраняет формулу триединства, где M – момент, p – потенциальность, f – становление, a – актуальность. Момент равен трем его составляющим: «1) M = p + f + a; 2) M = a, M = p, M = f; но 3) a не = p, a не = f, f не = p»[51]. Это означает, что в качестве потенциального, то есть в значении полной потенциальности, «сначала» момента нет, «потом» он непрерывно становится и «наконец» превращается в свою полную актуальность, которая содержит в себе и потенциальность и становление. В опыте же «дано становление, которое не содержит в себе вполне ни актуальности, ни потенциальности»[52], их единство выше времени. Становление – это становление актуальности, без пред-

ставления о «предсуществовании» которой оно невозможно: «Для того, чтобы возможен был и существовал любой момент эмпирии, для того, чтобы возможно было становление его из потенциальности-небытия в актуальность-бытие, необходимы “предсуществование” совершенства момента и умаление этого совершенства в потенциальность-небытность, становящуюся в полноту или усовершающуюся в нее»[53]. Бытие личности «раскрывает себя как могущее и не быть», то есть как потенциальное, личность становится, она «есть и не есть», то есть она «выше *онтически соотносительных* и *относительных* бытия и небытия, *определенных* и потому *познаваемых*»[54]. Здесь опять встает вопрос о совершенстве личности и отношении ее к Абсолютному бытию. Таким образом, личность есть и не есть одновременно, единство их в эмпирии, в Космосе обеспечивает понятие стяженности: «Именно путем стяжения и отвлечения несовершенная личность пробивается чрез множество и движется к единству этого самого множества и покою этого самого движения»[55].

Существенным моментом в представлении о единстве является утверждение Карсавина, что стремление к единству как неразъединенному, *безразличному*, неопределимому, в то время, когда мы ищем себя, то есть *личное*, указывает на то, что «безразличного и вместе конкретного единства нет»[56]. Оставаясь в рамках познавательного единства, человек сталкивается с парадоксом субъективности, или границей познания, что не останавливает его перед дальнейшим поиском единства. Для Карсавина это является проявлением знания личности о своем совершенном многоединстве. «Почему же все-таки мы ищем безразличное, небытное единство?... потому, что наша личность – *несовершенное* многоединство, т. е. такое, в котором разъединенность-множество “сильнее” единства; потому, что личность наша умирает и бессильна целиком себя воскресить (воссоединить); потому, наконец, что мы наверно знаем: *есть совершенное многоединство*, которое, разъединяясь, всецело превозмогает свою разъединенность и, умирая, воскресает, *есть* наша *совершенная* личность, из коей мы только и познаем наше несовершенство»[57]

Выше рассматривалось разделение Карсавиным самопознания личности на теоретическое и актуальное, по-

следнее ближе к единству, которое онтически важнее разъединенности и, следовательно, ближе к совершенству. С этим разделением философ связывает два важных понятия своего учения: «*самоутверждение*» и «*самоотдачу*», а также в связи с ними определяет направление, или «ход» личности. При теоретической установке личность направляется в себя, уединяясь от инобытия, противопоставляя «я» и все познаваемое этим «я», и, тем самым, «разъединяет» и «отодвигает» инобытие от себя. Активное самопознание связано с преодолением инобытности. Воздействуя на нее, личность утверждает активное средоточие бытия в себе и свое единство с ним. Таким образом, «теоретическое самопознание связано с “*самоутверждением*” личности в себе, активное – с выходом ее за границы “своего”, с “*самоотдачею*”»[58]. Самоутверждение личности – это ее внутреннее дробление, уход в «дурную бесконечность» познания. Оно «ведет к ее внутреннему распаду, т. е. к *роковой отдаче* себя небытию; а “самоотдача” приводит к *истинному утверждению личности*»[59]. Как уже отмечалось, Карсавин положительно оценивает «ход к небытию», но он должен быть ходом к единству множества, «*ходом чрез небытие*» к Богу, то есть самоотдачей. В этой формулировке Зеньковский увидел «софиологический детерминизм» у Карсавина: «тварь должна обожиться». Последний, действительно, оговаривает, что ход к инобытию должен быть сознательным и добровольно избираемым путем к единству множества, и подчеркивает приоритет единства. Что касается отношения между самоутверждением и самоотдачей, то в своих поздних работах «О началах» и «О личности» – в отличие от «Философии истории», «Восток, Запад и русская идея» – он отдает преимущество самоотдаче. В одном из писем он пишет: «Я утверждаю, что неравноправны самоотдача и самоутверждение, но, что есть, собственно говоря, только первая. Как Логос есть только самоотдача и жертва, страдание и смерть, а существует (даже в качестве смерти и жертвы) лишь силою Духа, так и в мире единственный путь – путь отдачи всего себя, к[о]т[оры]й и есть настоящее утверждение всякого Богом». И далее Карсавин переводит свое философское утверждение в личный план, мысля себя в неразделенности со своей метафизикой: «Конечно, здесь есть опасность,

что я низвожу свою философию на роль адвоката собственного моего ничтожества. Но я думаю, что все мое поведение и вся моя жизнь одинаково скверны со всякой точки зрения. [...] то, что я делал, вовсе не отказ от себя, а м. б. весьма злостное самоутверждение»[60]. Становится ясным, что перенесение приоритета на самоотдачу – это только выражение идеи-желания Карсавина, в которой он до конца не определился; это волевой акт, который должен быть осуществлен перенесением этого приоритета в необходимость. Но за волей нет трансцендентного, она не детерминирована, а абсолютно свободна. Веттер отмечает близость метафизики Карсавина и Шеллинга, в частности в определении последним «воли, которая как бессущностное основание беспредметно, безвещественно располагается за всем бытием и которая только производит предметность, мир определенностей»[61]. Такая воля существенным для себя считает выход к трансцендентному, но эта «трансцендентность должна оставаться имманентной, так как нет собственной потусторонности воли»[62]. Выбор всегда открыт между самоотдачей и самоопределением. И здесь кончается сфера онтологии как фиксированной абстрактной структуры. Или в структуру бытия наряду со смертью, конечностью и грехом необходимо ввести и свободную жертву, и любовь, а следовательно, и понятие «другого». Все это и проделывает мыслитель в одной из своих самых лирических и философски зрелых работ – в «Поэме о смерти». Проблема любви как связи метафизики и жизни будет затронута ниже.

Следующий раздел является центральной частью нашего исследования и имеет целью продемонстрировать потенциал философии личности Карсавина, или, что для Карсавина одно и то же, эвристическую функцию христианства.

6. Потенциал философии личности как триединства-всеединства

Тематизация идеи триединства-всеединства, связанная с представлением о личности, впервые осуществляется еще Вл. Соловьевым и развивается в дальнейшем С. Булгаковым, Е. Трубецким, Н. Бердяевым, Л. Франком.

Но если работы Вл. Соловьева и С. Булгакова в первую очередь раскрывают строение Космоса, идею Софии, премудрости Божией, и если Бердяев занят обоснованием автономности и свободы личности, предоставляющей ей возможность быть включенной в относительно любую *социально-историческую* реальность, то Карсавин пытается мыслить личность как творящую и являющую собой *культурно-историческую* реальность.

Мы не можем проводить здесь сравнительный анализ указанных авторов. Достаточно зафиксировать, что Карсавин не оригинален в выборе темы. В принципе потенциал концепции триединой личности может быть продемонстрирован и при анализе трудов других мыслителей, в чем проявляется универсальность данной тематики и метода исследования. Но у других представителей концепции всеединства нет такой монолитной связи метафизики, онотологии и концепции личности, как у Карсавина, что делает его философию личности более репрезентативной для анализа.

Продуктивность подхода к пониманию личности как триединства становится очевидной на фоне одностороннего представления о личности в концепциях Р. Декарта, С. Киркегора, М. Шелера и Э. Левинаса, где она определена и выводится преимущественно из безусловности субъекта мыслящего, эстетического или этического. На фоне таких концепций можно еще раз оценить и оттенить специфическую значимость идеи триединства личности, ее эвристический потенциал. Излагаемые концепции конкретизируют и расширяют метафизический аппарат для идеи триединого субъекта, углубляя и конкретизируя ее отдельные стороны. Идея триединства как генерализирующая, на наш взгляд, является наиболее плодотворной и подтверждает свое право на существование, «спасая» деконструированный субъект Ж. Деррида.

Концепция всеединства представляет субъект как триединый. Эта идея вводится в философский дискурс в России Вл. Соловьевым, С. Булгаков отмечает: «Образ Божий осуществляется в человеке не только трансцендентностью его духа, отрицательной абсолютностью, но и положительной сопричастностью тайне Божества [...] Триипостасность священными таинственными письменами начертана в нашем духе [...] Тройственный состав души:

воля, ум и чувство – Добро, Истина и Красота, – в своей нераздельности свидетельствует об этом единстве (блаженный Августин, Вл. Соловьев и др.)»[63].

Соловьев утверждает три основных способа бытия сущего: воля, представление и чувство, которые соответственно должны осуществлять идею. «В первом отношении, т. е. как содержание воли сущего или как его желанное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истиною, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотою»[64]. Но необходимо, чтобы они, будучи едины в сущем для проявления себя как таковых, то есть как истина, добро и красота, являлись и самостоятельными друг относительно друга. Это проявляется и в существовании «трех особенных субъектов бытия, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении»[65]. Таким образом, «трем божественным субъектам (и трем способам бытия) соответствуют... три образа сущности, или три идеи, из которых каждая составляет преимущественный предмет или содержание одного из трех субъектов»[66]. Но в абсолютносущем эти три способа бытия сведены к единству, возможность которого обуславливается любовью: «... всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь ...»[67]. Карсавин также предпринимает попытку «приближения к пониманию» совершенного Триединства «со стороны философской», анализируя в главе 4 книги «О началах» Истину, Любовь и Благо как «Определенности» Божества: «Несказуемая Полнота Божественности раскрывается, как Триединство, и в Боге и в Бытии»[68]. При этом «Истина – Всеединое Сущее... Истина есть Пресвятая Троица, и Пресвятая Троица есть Истина.» Карсавин оговаривает «двузначность понятия “Истины” Истина есть: 1) вся Троица и 2) по преимуществу Логос, Вторая Ипостась»[69]. И Всеблаго – Всеединое Сущее, и «Бог есть Любовь», и Любовь есть также Всеединство. «Всеблаго, цель всяческого стремления... и есть Бог, как цель Любви и ее совершенство... Благо – вожделеемое и становящееся, т. е. любимое и постигаемое, раскрытие и раскрытость»[70]. Динамика понятий и динамические понятия должны отразить процесс совершенствования всеединства бытия. Постижение и раскрытие

всеединства Карсавин анализирует вначале как процесс познания.

Человеческое знание – это причаствование и причастие твари Истинствованию Божества, постижение тварью Бога-Истины, которое выражается в рациональной деятельности. В области рационального возникает проблематика достоверности и обоснованности нашего знания. Карсавин вводит такое разделение, утверждая, что понятие «обоснованности» шире понятия «достоверности», которое относится лишь к сфере знания. Критерий обоснованности заключается «в двуединстве Человека и всякого его момента с Богом», имея, таким образом, «абсолютное обоснование и обоснование в Абсолютном». Знание, являясь моментом во всеединстве моментов-качествований, и определяется по принципу всеединства, то есть оно «пронизывает каждое из них, содержит в себе их и всеми ими содержимо, с ними не сливаясь»[71]. Но одновременно знание неполно через несовершенство нашего бытия, а также через разъединенность «собственно-бытия» на сферы жизни, деятельности и знания. Несовершенное знание «обречено на сомнительность» как в своем познавательном качестве, хотя и может содержать «познавательно-несомненное», так и через наличие «второго сомнения», связанного с отрывом знания от других качествований: «одно рациональное удостоверение полноты обоснования не дает»[72]. Переходя в сферу деятельности, обоснованность знания может потерять убедительность. И Карсавин, ссылаясь на самонаблюдение, утверждает необходимость «хотеть» жить сообразно знанию. Так, «второе сомнение» раскрывается как «немоществующая воля». В единстве деятельности и знания, преодолении безволия происходит приближение к полноте и совершенству, что является наиболее совершенным эмпирическим Богопричастием или «истинною верою». Единство знания и жизнедеятельности, истинная вера раскрывается как единство истины и добра. В связи с этим философ отмечает свойственное Западу «противопоставление веры добрым делам – плод незакономерного рационализирования, насильственно разрывающего двуединство веры и дел»[73]. Таким образом, вера шире знания, которое может быть достоверным, то есть, говорит Карсавин, «достойным веры». «Знанию, как умале-

нию веры истинной в чистую познавательность, противостоит вера, умаленная в чистую жизнедеятельность, или “малая вера”»[74].

Чистая познавательность связана с логическим обоснованием, цепью выводов, постижение истины через жизнедеятельность представляется как «необъяснимая достоверность» и выражается, по Карсавину, в I Послании Иоанна: «Бог есть Любовь, и пребывающий в Любви пребывает в Боге и Бог в нем» (IV, 16), «всякий любящий знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, ибо Бог есть Любовь» (там же, 7). В этом изречении любовь утверждается «не словом или языком, а делом и истиною» (III, 18)[75]. В деятельной любви проявляется «жизнедеятельное обоснование Истины». Карсавин упоминает близкую ему тему мистики и символизма, отмечая, что мистика любви сближает любовь с познанием, а жизнедеятельное познание – не цепь силлогизмов и не познавательная интуиция, но лишь то, что «отражается в знании, для которого его содержание становится символом неоспоримой реальности»[76]. По Карсавину, жизнедеятельное обоснование содержит в себе «иное» (любимое, цель деятельности). Это высказывание для него не ново, оно разрабатывается им в статье «Noctes Petropolitanae», где философ, следуя Достоевскому, также утверждает любовь как особый вид познания другого, отличный от умозрительных заключений и выводов. (Об этом подробно пойдет речь в разделе о понимании Карсавиным связи метафизики и жизни.) Жизнедеятельное познание в своей познавательной символизированности отличается от чисто-познавательной интуиции тем, что «вторая сама по себе и в своем качестве», а первая познавательным качеством не исчерпывается и «сама по себе не несомненна». Таким образом, можно проследить, как Карсавин, тематизируя познание, демонстрирует возможность его полноты только через его причастность к добру и любви.

Он также утверждает, что Правда, Истина, Красота – «не отвлеченные общие понятия, не идеальное бытие, а качествования высшей личности, реальные лишь во всеединстве конкретных своих проявлений в живых людях. Подлинная любовь к Правде, Истине, Красоте есть любовь к осуществленности их в живых людях»[77] Анализ

«осуществленности» триединства, всеединства в «живых людях» как «качествования высших личностей» будет проводиться на примере любви как всеединства, а также в рассмотрении «симфонической личности».

Ниже нами будет проанализировано понятие личности, в основании которого лежит не ее триединство, а мыслящий субъект – как его определяет Р. Декарт, эстетический субъект – как это представляет С. Киркегор, этический субъект – как его мыслит Э. Левинас. Однако скажем сразу, что все определения личности, в основании которых находится лишь один из указанных субъектов, являются односторонними и приводят их авторов к ряду противоречий. Только личность, определенная через ее триединство, может быть адекватно представлена в сущем, и только личность, определенная как триединство, может стать основанием для понимания личностности всего сущего.

Определение субъекта как мыслящего у Р. Декарта (Истина)

Раскрыв понятия «достоверности» и «обоснованности» знания и определив критерий достоверности или истинности «частным обнаружением» критерия обоснованности, Карсавин обращается к анализу представлений о критерии истинности знания, который заключается в двуединстве субъекта и объекта. Знание может быть обоснованным только как «абсолютное обоснование и как обоснование в Абсолютном». И поэтому, как уже отмечалось, критерием обоснованности знания является «двуединство Человека и всякого его момента с Богом»[78]. Критерий же истинности знания – единство субъекта и объекта – было сформулировано для современной философии Декартом как «Cogito, ergo sum». В этом утверждении демонстрируется «осуществленность» двуединства в сознающем себя бытии. Русский мыслитель еще радикальнее формулирует это положение: «Сознание (знание) есть бытие, себя самого сознающее или – в качестве сознающего и сознаваемого, причем сознание не есть бытие, хотя все бытие сознает и все бытие сознаваемо»[79]. Представив положение Декарта как апорию, Карсавин утверждает, что вся «после-декартовская» философская мысль направлена на

преодоление этой апории. Но поскольку эта апория формулируется на уровне двуединства субъекта и объекта, бытия и мышления, на уровне достоверности знания, то и выход к ее обоснованности, к Абсолютному, к Истине ограничен сферой познания, что в пределе своем отражает панлогизм философии Гегеля с его Абсолютной Идеей. Недостаточность панлогизма, его ограниченность, выход к Абсолютному, к абсолютной обоснованности существования человека через его субъективность, наиболее убедительно раскрывает С. Киркегор. Нужно оговорить, что субъективность здесь понимается в смысле, обозначенном Киркегором, то есть как то, что не поддается объективации, мышлению; так как, по замечанию Гайденко, у Киркегора нет «специфического субъективизма», в плане выведения реальности из субъекта, он воспроизводит тот же принцип «субъективной достоверности», что и Декарт, Фихте, Гегель. Рассмотрим подробнее определение субъективности Сёреном Киркегором.

Эстетический субъект С. Киркегора и Н. Бердяева (Красота)

Основной проблематикой в философии Киркегора является поиск обоснования абсолютности индивидуальности субъекта, его исключительности. В контексте терминологии Киркегора, исключительность понимается как «маленькое исключение» из общего, выведение его за пределы общего, объективного к Абсолютному. Датский философ делает свою личную жизнь, то есть экзистенциальную проблематику, метафизически значимой, утверждая тем самым величие каждого единичного человека, его абсолютную значимость. Один из его героев утверждает: «Мои размышления являют собой, говоря человеческим языком, самый скудный паек, который только можно помыслить, и все же я нахожу удовлетворение в том, чтобы в моем микрокосмосе вести себя как можно более макрокосмически»[80]. И это удается человеку через осознание своей абсолютной свободы. Но к осознанию ее он приходит не рациональным путем, а через выход к своей субъективности, через переживание ее, то есть через экзистенцию. Основной вывод Киркегора – это утверждение, что «человек

в направлении свободы есть нечто великое»[81]. Каким путем приходит философ к такому заключению?

Киркегор устанавливает: «Путь объективной рефлексии делает субъекта случайным и тем самым существование чем-то безразличным, ускользающим»[82]. (Безразличное в русском языке уже предполагает личное и образуется от личного.) Таким образом, субъект и субъективность отдаляются от (объективной) истины, она становится безразлична субъекту. В то время как гамлетовское «быть или не быть» имеет только «субъективное значение», стремление человека к достижению объективного и достоверного знания приводит его к противоречию с субъективностью, с его собственным существованием, которое в конце концов не может быть ему безразлично. То, что человек проникает к своей субъективности, «в которой все есть вечное решение», не через объективное и общее, раскрывается во взгляде в лик другого. Киркегор иллюстрирует свою мысль на примере душевнобольного, который хочет убедить врача в своем здравомыслии, повторяя общезначимую, достоверную истину: «Земля кругла». И именно поэтому его хитрость не удается: «Если безумие есть гипертрофия внутреннего, то его трагизм и комизм состоят в том, что то, что бесконечно занимает несчастного, является фиксированной частностью, не интересующей остальных людей. Если же, напротив, безумие состоит в отсутствии внутреннего, то комическое заключается в том, что то, относительно чего счастливец знает, что оно есть истина, важная для всего человечества, совершенно, однако, не занимает его самого, монотонно повторяющего ее с достоинством высокоученого пономаря. Этот род безумия представляет собой нечто более нечеловеческое, чем первый: первому страшно посмотреть в глаза, чтобы не открыть глубину безумия; но на второго трудно отважиться взглянуть из страха перед возможностью открыть, что у него не настоящие глаза, а стеклянные, и вместо волос – мочала – короче, что он весь искусственный. Если случайно встретишься с таким душевнобольным, болезнь которого состоит именно в том, что у него нет души, то слушаешь его с холодным ужасом; не знаешь, можно ли поверить, что тот, с кем ты говоришь, человек, а не просто трость Пуститься в разумную

и спекулятивную беседу с тростью – ведь это действительно почти стать сумасшедшим»[83].

Киркегор допускает, что созерцание лика другого имеет возможность проникновенного взгляда в глубину его индивидуальности, в его душу. Другой открывает весомость индивидуальности, ее непостижимую и недосягаемую глубину через нечто особенное, индивидуальное в выражении своего лица. И одновременно это является «гипертрофированием внутреннего», «фиксированной единственностью», которая бесконечно значима для несчастного и неотрывно его занимает. Но в то же время, замечает Киркегор, безумие никогда не сможет достичь «внутренней бесконечности», так как это как раз «идея фикс» как «своего рода нечто объективное», «маленькая конечность», которая и составляет безумие. Он выделяет некую единичность как элемент выражения внутреннего, бесконечно значимого для человека, и единичность как выражение внутреннего, которое себя индивидуально проявляет, предоставляя возможность другому, наблюдателю, понять эту единичность и индивидуальность.

К постижению единства конечности и бесконечности приводит человека не индивидуально «маленькая конечность», а «мгновение страсти». Только в этот момент «единичный индивидуум может существовать в единстве бесконечности и конечности, которое находится за существованием»[84]. Человек у Киркегора осознает невозможность полного соответствия и сведения себя к общему, объективному. Существует некий зазор между человеком и общим, который делает человека сопричастным Абсолютному именно как единичного и индивидуального. Киркегору понадобилось исключение из правила, то есть единичность именно в существовании, чтобы понять индивидуума абсолютно свободным. Таким образом, философ может утверждать, «что "субъект является существующим" и что "существование есть становление", и поэтому истина об идентичности мышления и бытия является химерой абстракции и на самом деле лишь страстным вожделением твари»[85]. Киркегор приходит к основополагающему выводу: вершиной внутреннего, субъективности существующего субъекта, является страсть. Она не может быть определена, она не выводится из мышления, она определяет себя сама: страсть бесконечности является

самой истиной. Но страсть бесконечности и есть субъективность, и таким образом субъективность есть истина»[86]. Киркегор указывает на парадокс между субъективностью и объективностью, который заключается в следующем: если идти путем объективной истины, современная философия демонстрирует свою неспособность полностью объективировать субъект; существование, страсть ускользают от объективации. «Если забыть, что являешься существующим субъектом, страсть отходит, и при этом истина не становится парадоксом, но познающий субъект из человека становится фантастическим нечто, а истина – фантастическим предметом для его познания»[87]. Так возникает формула, которую философ спекулятивно проигрывает в различных мыслимых ситуациях: истина = страсть = субъективность. «Объективно акцентуируется: **что** говорится; субъективно: **как** говорится. Уже в эстетическом действует это различие ...»[88] Для Киркегора истина заключается не в дескриптивно-рациональном определении, а в отношении к ней человека, который – обладая субъективностью, будучи абсолютно свободным, – сам творит истинность отношения к миру и к Богу. Таким образом философу удается поставить под сомнение единственно несомненную декартовскую формулу «мыслю, следовательно существую», утверждающую равность бытия и мышления, и определить субъект из субъективности существования, а не из мыслимости. Подвергается сомнению выведение тотальности бытия из его мыслимости и самодостаточность определения субъекта как мыслящего. Индивидуальность субъекта раскрывается в его существовании, в его субъективности, из которой он только и может быть понят и определен. Выбор исходной позиции для понимания бытия – в собственной субъективности и индивидуальности, в своем «я», – такое миросозерцание свойственно эстетизму, а носителем такого миросозерцания становится эстетический субъект. В отечественной философии понятия «эстетический» и «этический» субъекты укоренились благодаря известной работе Гайденко «Трагедия эстетизма», посвященной творчеству Киркегора.

Центром познавательного интереса для эстетического, точнее эстетствующего, субъекта является собственное «я», которое становится «самым интересным человеком».

Наиболее ярко выраженный интерес к своему «я», его самонаблюдению и даже самолюбованию, демонстрируется в эстетизме романтиков. Заостренное внимание к эмоциональной сфере, к своим чувствам, переживаниям, волнениям приводит романтиков к поиску единения духовного и чувственного, которое может достигаться в стремлении к наслаждению. Высшим наслаждением эстетического субъекта является Красота. Красота – это Бог, эстетика – это его Истина.

Выделяя в эстетическом познании мира не «что», а «как» познается, сравнивая это с субъективностью, Киркегор рассматривает различные эстетические позиции, трактовки красоты в романтизме и немецком идеализме. Именно в эстетизме романтиков можно выделить рассматриваемые ими типы реальностей, определяемых отношением к ним субъекта, что и делает датский философ, а вслед за этим дает представление о различных типах эстетического субъекта.

Эстетизм в мировоззрении, как верно отмечает Гайденко, представленный как методологическая «предпосылка, состоящая в требовании *мыслить экзистенциально*, приводит Киркегора к тому, что все рассмотренные выше точки зрения выступают как экзистенциальные позиции. Вместо различных вариантов философии эстетизма появляется ряд лиц, несколько вариантов эстетика; этическая точка зрения оказывается представленной этиком»[89]. Киркегор выделяет два типа эстетического субъекта: первый – эстетик «природно-непосредственный», эстетическое наслаждение которого связано с чувственностью, что само по себе ведет к отчаянию, и который еще не сделал выбор, не знает разделения добра и зла. Природная непосредственность первого эстетика приравнивается к языческой чувственности и мировосприятию. Второй эстетик – это христианин, который свою чувственность выделяет, осознает и осмысливает через ее отрицание. Он знает о разделении добра и зла, о грехе и сделал выбор в пользу зла. Преодолеть греховность человек сам, без помощи свыше, не сможет.

Выделение различных типов эстетического субъекта и различных реальностей, с признанием отношения их к различным историческим периодам – все это обуславливает понимание субъекта как творящего свое отноше-

ние к этим реальностям и находящегося вне их или же позволяет мысленно входить в ту или иную реальность, представляя себя то языческим греком, то христианином. В эстетизме можно признавать реальным то, в соответствии с чем не нужно «*действовать*, сообразовывать свои поступки». Эстетик также может представлять и различные позиции, взгляды, их чередование или эклектическое их сочетание. Эстетический субъект теряет свою целостность, раскалывается, играя в различных типах реальности, оставаясь жизненно в стороне от них. Вернуть его к действию, сообразующемуся его взглядам, к его единству может, по мысли философа, этик. Этик Киркегора определяет состояние эстетика как меланхолию, томление о мире красоты: «И поскольку источник меланхолии – это “распадение человеческого существа на тысячи мелких кусков”, то есть утрата самого себя, то выходом из нее может быть только обретение, так сказать, восстановление самого себя, а последнее достигается *актом выбора*. Вот рецепт этика: выбери самого себя, найди себя, определи свой принцип веры, то есть отнесись всерьез к собственным поступкам ...»[90] Вводя фигуру этика – асессора Вильгельма, должного преодолеть тупики эстетизма, Киркегор по существу укрепляет разделение эстетического и этического, и в том и в другом случае пределом является свобода, абсолютная свобода индивидуума, как и в области рационального. Выводя субъекта к свободе, сам философ остается на позиции эстетизма. Об этом свидетельствуют многочисленные псевдонимы Киркегора и различные, переходящие одна в другую фигуры его литературных героев, что делает его взгляды привлекательными для диалогического направления в философии.

Киркегор пытается найти единство субъекта через акт веры, и, таким образом, человек обретает единство этического и эстетического, Добра и Красоты. Но мысля этическое отдельно от эстетического, он не находит этическую точку зрения абсолютно истинной и, следовательно, акт воли – достаточным. И здесь он обращается к субъективности человека, к отчаянию и страсти, которые должны вывести его к Абсолютному.

Можно проследить два выхода из ситуации осознания абсолютной свободы. Первый – в рамках понимания эстетического субъекта – находит Бердяев. Он просто декла-

рирует, утверждает свою веру и тем самым ограничивает эстетического субъекта. Второй выход – в рамках этического субъекта – означает вынесение этического в сферу безусловного, Абсолютного. Этика должна быть поставлена до свободы. Этим путем пойдет Левинас, вводя другого в понимание субъекта. Другой есть до выбора, до свободы, я не вправе выбирать его существование, быть ему или не быть, – он уже есть. Но этим качеством обладает только другой человек. Если у Маркса свобода была осознанием необходимости по отношению к бытию вообще, то у Левинаса этим качеством обладает только другое «я», которое также имеет доступ к Абсолютному.

Для Киркегора обрести истину, когда внутренний мир расколот, человек сам, без внешней помощи, не в состоянии. Рыцарь веры Авраам совершает акт веры потому, что он уже верил, Дух святой снизошел на него. Выход в абсолютное отношение к Абсолюту – это всегда индивидуальный акт, закономерность которого невыводима из трансцендентализма. Здесь нет и не может быть «опосредования», всегда есть «скачок», и выбор пути отчаяния – еще не отчаяние.

Эстетизм – это своеобразный вид трансцендентализма, но в нем еще не до конца раскрывается субъективность, то есть индивидуальность, единственность, хотя эстетическое чувство также творится субъектом. Здесь реализуется лишь стремление человека соединять способность воображения и разум, чувство и упорядочивающий закон разума, вызывая чувство наслаждения, то есть красоты. Но это сродни конституированию предмета познания. Единственность «я» реализуется только через отчаяние, которое в понимании Киркегора всегда субъективно.

Он вводит представление о субъекте эстетическом, и в философском дискурсе образуется представление о двойной возможности выведения определения субъекта. После того как субъект теряет исключительность своего определения из одного основания, или, иначе говоря, безусловность, абсолютность обоснованности субъекта только из одного его свойства, а именно умения мыслить, – открывается возможность определения субъекта как эстетического, а вслед за этим и как этического.

В традиции русского персонализма близкую к Киркегору позицию занимает Бердяев, хотя он мыслит субъекта

как всеединого. Бердяев начинает с утверждения того, к чему мучительно приходит Киркегор, – со свободы: «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу»[91]. Начиная со свободы, во «Введении» к своей работе «Смысл творчества» Бердяев оговаривает ряд постулатов, основанных на его вере. При этом утверждается антиномичность бытия и мышления, выражающихся и в его «мирочувствовании» и «миросознании». Бердяев говорит о себе, что он исповедует «почти манихейский дуализм» и «почти пантеистический монизм», а также принимает антиномию трансцендентного и имманентного, «единого» и «множественного»: «... я исповедую моноплюрализм, т. е. метафизически и мистически принимаю не только Единое, но и субстанциальную множественность, раскрытие в Едином Боге непреходящей космической множественности, множества вечных индивидуальностей. Космическая множественность есть обогащающее откровение Бога, развитие Бога. Это сознание ведет к метафизическому и мистическому персонализму, к откровению "я"»[92]. При этом «антиномичность снимается не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни», «изживается» в религиозном опыте[93]. И здесь у Бердяева проявляется близость к философии Киркегора: он также видит, что «сложный, утонченный человек нашей культуры... требует, чтобы универсальный исторический процесс поставил в центре его интимную индивидуальную трагедию, и проклинает добро, прогресс, знание   если они не хотят посчитаться с его загубленной жизнью, погибшими надеждами, трагическим ужасом его судьбы»[94]. И в то же время Бердяев до конца не соглашается с Киркегором, утверждая: «Обнаружение своего творческого акта не есть крик боли, пассивного страдания, не есть лирическое излияние. Ужас, боль, расслабленность, гибель должны быть побеждены творчеством»[95]. Оба автора приходят к убеждению, что самым значимым для человека является его субъективность, то есть то, что находится в самом человеке: его способность к творчеству. *Ничто*, как то, чего еще никогда не было, *новое, свобода* и *творческая воля* конституируют творческий акт. Эти конституционные моменты творческого акта не привносятся извне, они существуют

до творчества, полагают собой творчество и являются элементами субъективности человека.

Из понимания творчества выводится и понимание бытия: «На всяком тварном бытии лежит печать творческого акта. И всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего... *Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост*»[96]. Чтобы было возможно осуществление творческого акта из ничего, необходимо преодолеть всякую детерминацию реальностью, стать абсолютно свободным. Обоснование свободы индивидуума, делающей его способным к творчеству, предполагает то, что Бердяев как раз называет «моноплюрализмом», определение которого было дано выше. Самостоятельные и свободные личности объединяются в Боге, но не растворяются в нем. Это, в свою очередь, может быть возможным только тогда, когда Бог сам является Личностью. И здесь Бердяев отходит от Киркегора, осмысливая идею триединства, хотя и с позиций первенства свободы и творчества. Признание свободы и творческой способности личности обусловлено ее богопричастностью и личностностью Бога – это также должно объяснить невозможность «исчезновения» и «растворения» личности в Боге: «Бог личный – Бог троичный, три Лица Божественной Троицы. Только с Лицами Божественной Троицы возможно личное общение и соединение. Бог единый – безличен.»[97] Для Бердяева творчество возможно только через свободу, оно является и конституирующим элементом бытия человека. Творчество является индивидуальным, личным актом, имеющим свое лицо. Таким образом, лицо полагает личностность – и наоборот. (Тема лица, лика другого будет отдельно рассмотрена ниже.)

Этическое, как и представление о бытии, выводится из творчества. Определяя сущность морального кризиса как переход «от сознания, для которого мораль есть послушание серединно-общему закону, к сознанию, для которого *мораль есть творческая задача индивидуальности*»[98], Бердяев утверждает, что творческая мораль означает не исполнение морального гетерономного закона, уравнивающего всех во зле и грехе, а преодоление греха и зла, что возможно только в акте творчества, которое в свою очередь осуществляется «через тайну индивидуальности».

Значимость индивидуальности и свободы в творчестве выделяется уже в индивидуализме, но в индивидуализме свобода оказывается бессодержательной. Бердяев иллюстрирует это на примере судьбы литературного героя Ибсена, Пер Гюнта, который «судорожно утверждал свою индивидуальность», оставаясь «рабом необходимости». Причина этого, по Бердяеву, заключается в отчуждении от мира и бессодержательности свободы, то есть свободы ради свободы, принципа, сформулированного как «хочу того, чего захочу», в то время, как свобода должна что-то утверждать. В этом проявляется не способность совершить творческий акт, создать что-то содержательное. Хотя индивидуализм реализует свободу «формально-бессодержательного», он все-таки является предвестником «дотворческой мировой эпохи» «незрелости воли», ее «несвободы» (сама попытка представить исторический процесс как некие стадии к осознанию и осуществлению свободы творчества сближает Бердяева с творчеством романтиков и немецкого идеализма), что вносит в его концепцию свободы творчества детерминизм. Мораль в этом процессе представлена как «творческое задание индивидуальности», она должна преодолеть «серединно-общее», став индивидуальным качеством.

Выявляется одно из противоречий философии Бердяева: с одной стороны, мораль должна быть творческой, свободной от какой-либо предопределенности и детерминации и создавать нечто новое, индивидуальное, «творить», как говорится, «из ничего», с другой – моральный закон не должен быть бессодержательным. Содержание мыслитель заполняет высказыванием: «Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека»[99]. Индивидуальное, личное не должно быть растворено в безусловности причины его возникновения. Это понимание разделяет с Бердяевым и другой представитель концепции всеединства, С. Булгаков, утверждая, что имперсонализм всегда являлся признаком всех натуралистических и философских учений, которые не исходят «из откровения личности в Божестве».

История не может начинаться ни из ничто и бытия, ни из Единого, она должна содержать индивидуальное, «тайну индивидуальности». Человек является абсолютно свободной личностью – Бердяев определяет это как «моно-

плюрализм», – но одновременно он есть Образ Божий: «Христос не вне нас, а в нас, Он – Абсолютный Человек в нас, Он наша причастность св. Троице»[100]. Абсолютный Человек в нас раскрывается в двух аспектах: жертвенном (моральном) и творческом (эстетическом); он представляет собой двуединство: «Поэтому путь христианской морали – через жертву к творчеству...»[101], только творческий человек может создавать творческую мораль.

Выше было показано, как эстетический субъект вводится и определяется в философии Киркегора, а также эстетический субъект в двуединстве с этическим у Бердяева в рамках идеи триединства-всеединства. Но существуют позиции, отдающие предпочтение этическому субъекту, что и составляет предмет исследования следующего раздела.

Этический персонализм М. Шелера и этический субъект Э. Левинаса

Философская антропология Макса Шелера в мотивации ее создания – познать и объяснить индивидуума человеку начала XX века – близка поискам, которые велись русскими мыслителями. Шелер является их философским современником: его работы создаются в то же время и даже в том же месте (Германия 20-х годов), что и основные персоналистские труды Карсавина. Мотивацией создания философской антропологии было найти обоснование, фундамент жизнедеятельности человека, то, что определяет его, является общим и объединяет с другими, то есть «положение человека в космосе». Этот поиск проходил на фоне идейного, культурного и религиозного многообразия в жизни Западной Европы, на фоне «разрушения вавилонской башни монизма». Таким объединяющим моментом для Шелера является «человек как представитель целого», что и должно включить в себя определение понятия «личности», с предельным обоснованием, упирающимся в этику.

К своей работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Шелер дает подзаголовок: «Новая попытка основополагания этического персонализма». Необходимо отметить, что персонализм Шелера остался

в свое время недостаточно востребованным. Многие поддержали высказывание философа, что «ни в какое время истории человек не стал для себя столь *проблематичным*»[102], как сейчас, подобно Бердяеву, который вслед за ним заметил: «Это значит, что наступило время для философской антропологии... Человек начал познавательно беспокоиться о себе»[103]. Но в России 20-х годов утверждался идейный монизм совсем другого толка. Затем последовали противоборство двух монистических идей и противостояние Восток – Запад. И персонализм, обращенный к отдельной личности и утверждающий ее абсолютное значение, не мог быть духовным ориентиром. Потребовалось «разрушение вавилонской башни монизма», предпринятого постмодернизмом, разрушение, «деконструкция субъекта» Деррида, чтобы философская антропология стала опять предметом исследования, человек стал опять «познавательно беспокоиться о себе». Поэтому персонализм и философская антропология, основоположником которой является Шелер, на новом этапе становятся предметом более детального и глубокого анализа[104].

В центре философского вопрошания Шелера следующая тема: «Если личность и мир являются абсолютным бытием и оба стоят в сущностном отношении друг к другу, то и абсолютная истина может быть только личной»[105]. Он отмечает, что представления о неличной истине, то есть истине в строгом, познавательном смысле как «совпадении вынесенного в суждение высказывания с его предметом», свойственны «субъективистам» и «трансцендентальным психологистам», которые думают о себе, что они могут определить «истину» как «общезначимость» предложения. В таком понимании истины представление о личностности основано на определении, в котором находится так или иначе интерпретированное «я», «трансцендентальное я», «сознание вообще», то есть личность идентифицируется с «я», а «личностная истина» представляется как нечто противоречащее смыслу, бессмысленное. Шелер уверен: если следовать определению «я» у Фихте и его многочисленным вариациям, а также «осторожному» определению «трансцендентальной апперцепции» Канта, этот путь неизбежно приведет к «топям» прагматизма.

Шелер сравнивает понятия «личность» и «я» и признает, что уже на уровне их словоупотребления существует различие: «я» всегда указывает на «внешний мир», на «ты» и единство: сознание полагает предмет внутреннего восприятия, «я» – «внешний мир», «я» – «ты» в разговорной форме. Такие словосочетания, как «личность-мир», «я-внешний мир», «индивидуальное я и сообщество», «тело-окружающая среда» не идентичны друг другу. «Я» может наблюдать себя, опредмечивать себя изнутри, через внутреннее восприятие, как психо-физический предмет, или со стороны внешней, наблюдая за своим поведением; оно является и формой языка, выражая себя для другого; а также в любой ситуации «я» может явиться не как «душевная данность», а как «окказиональное выражение», которое меняет свое значение в соответствии со значением «ты». «*Личность*», утверждает Шелер, «не есть, подобно этим словам, такое ощутимо *относительное*, а *абсолютное* имя»[106]. У нее, в отличие от «я», «есть нечто от *тотальности*, которая является самодостаточной» и делает «бытие личности мгновенно трансцендентным»[107]

Философ также рассматривает понятие «сознания», которое исторически связано с картезианским рационализмом, выделяя два его значения: как психическое, равное, по определению, «явлениям сознания», и как «сознание о...», в основе которого лежит интенциональный акт объективирования. Расширяя значение сознания как «представления», то есть интенционального акта, и распространяя его на феномены «оценивать», «любить», «ненавидеть», «чувствовать», «желать» и представляя их, как например, «оценку о... «любовь к...», наполняемую смысловым содержанием, можно будет определить личность как «конкретное сознание о...». Основная идея здесь заключается для Шелера в невозможности представления личности как связи «Person = res cogitans» с телом, как связи эмоциональных и волевых актов с актом мышления (наметки чего, за исключением чувства «уважения», часто встречаются у Канта). При этом априорность у Шелера представлена, в отличие от Канта, не как формальная, а как материально-экзистенциальная.

Демонстрируя несводимость понятия «личности» к «я» и «сознанию», Шелер определяет человека, поскольку он является личностью, как единственного, кто «способен

взмыть над собой – как живое существо – и из центра, как бы по *ту сторону* пространственно-временного мира, *все*, включая и себя самого, сделать предметом своего познания. Таким образом, человек как духовное существо есть превосходящее самого себя, как существо живое, и мир»[108]. Способность к иронии и, тем самым, к «возвышению над собственным бытием» делает человека «эстетическим субъектом» (как об этом говорилось в предыдущем разделе), что и составляет одно из сущностных определений личности. Такое представление во многом родственно тому, что мы встречаем у Киркегора.

Шелер в определение личности вводит понятие центра. «Центр» осуществляет акты, опредмечивая тело и психику человека, опредмечивая мир пространственно-временной наполненностью. Являясь «*чистой актуальностью*», центр не может быть сам «частью» этого мира, обладать пространственно-временным «что» и «где», он может располагаться только в «*высшем основании бытия*». Таким высшим основанием, вслед за Кантом, Шелер называет дух, который является своего рода «функциональной группой», единственным бытием, «не способным к опредмечиванию себя». Центром же духа является личность: «*к сущности личности относится* то, что она только существует и живет *в осуществлении интенциональных актов*. Она, следовательно, сущностно не является “предметом” Наоборот, каждая предметная установка (будь то восприятие, представление, мышление, воспоминание, ожидание) сразу же делает бытие личности трансцендентным»[109]. Личность осуществляется и существует только через эти акты и в этих актах. Психическое может опредмечиваться, стать предметом наблюдения своего осуществления, духовный акт, интенциональность – нет. Поэтому, заключает Шелер, «мы можем только *собирать* себя к бытию нашей личности, сконцентрировать себя к нему»[110], но не прозреть в него, не можем увидеть свою личность, то есть ее опредметить. Так же и другая личность не может стать для нас предметом наблюдения. Но здесь есть оговорка, которая связана с темой, близкой и Карсавину, – темой любви. Можно принять «познавательное участие в другой личности» через «духовную *любовь*», которая является «крайней противоположностью любого опредмечивания». Любовь, об этом будет говорить и Кар-

савин, дает возможность прозрения в сущность другой личности, несет в себе специфическое познание другого.

Шелер утверждает: если личность представляет собой осуществление актов различных сущностей, то любовь позволяет «*соосуществление*» (Mitvollzug) этих актов. Допуская существование «порядка сущностей» (Wesensordnung) бытия, он пишет, что человек может «сопричаствовать» этому порядку сущностей как познающий дух; или сопричаствовать «порядку ценностей» (Wertordnung), если речь идет о «любящем духе»; или сопричаствовать «порядку целей» (Zielordnung) мирового процесса, если речь идет о «волящем духе». Представляя различные сущностные порядки бытия, Шелер все-таки отдает предпочтение «порядку ценностей» и «любви». Что же является основанием такого предпочтения? Ведь замысел автора – это создание персоналистской этики, определение степеней порядка ценностей.

Переходя к этике, вводя «порядок ценностей» в определение личности, то есть в сущность человека и бытия, необходимо показать, следуя шелеровской концепции, что этическое есть «естественный акт» духовности и телесности, а не формальный. Это означает: личность должна объединять волевую направленность, желание что-то сделать, с возможностью его реализации. Действие не предполагается, а полагается желанием, действие невозможно, а уже переживалось как реализованное и относится к деятельному опыту человека. Введение такого условия в понимание личности связано с историческим бытием человечества. Шелер прослеживает, как слово «персона» возникает и употребляется на определенном уровне существования человека, не там, где принимается во внимание «одушевленность», «яйность» (Ichheit), сознание или самосознание, самомнение, а там, где предполагается именно наличие «духовного центра», из которого мы «понимаем» обращенную к нам личность. Первое условие личности – это «полная осмысленность» (Vollsinnigkeit – полное разумение, в отличие от безумия). Как только допускается, что говорящий – душевнобольной, на месте духовного центра образуется пустота, и нашему взору остается его телесно-жизненный центр, его мимика, жесты, «яйность», слововыражения, за которыми уже прослеживаются психические каузальные связи, а не придание им

смысла: «На место же “смыслового узла” этих высказываний вступает узел “каузальности” resp. раздражителей окружающей среды, которые вызывают высказывания; “предметы”, на которые мы с пониманием *со*-обращаем взор, становятся “раздражителями”; интенции – “происшествиями”; “смысловая взаимосвязь” – “каузальной”; личный центр актов – предметным телесно“яйным” единством; глагол “понять” становится глаголом “объяснить”: “личность” – кусочком природы»[111]. Человек может бесконечно ошибаться. Душевнобольной, произнося истины, не перестает быть больным. Шелер делает вывод о том, что психическое бытие человека не имеет отношения к его бытию как личности.

Вторым условием существования личности Шелер считает «совершеннолетие» (Mündigkeit), что означает способность отличать высказывание, образ своего действия, мысль или желание как свои или как заимствованные у других. Даже если желание и мысли совпадают, человек должен различать их «традиционное», первоначальное происхождение от своего собственного.

Третьим условием личности Шелер считает «господство над собственным телом». Он обращается к истории и констатирует: раб, будучи человеком, обладающим сознанием, но не волей, никогда не был социальной и юридической личностью и даже не мог быть приговорен к смерти, так как это означало бы юридический процесс над вещью. Раб не может «обещать», «давать клятву», «договариваться», даже подчиняться, что предполагает усмирение желания, меж тем как «желание раба – в его господине». Таким образом, за признанием человека нравственной личностью стоит ряд условий. Главным из них является опыт его самопереживания себя как личности, состоящий в единстве воли и действия, в способности осуществить оценочное действие, реализовать «ценностный акт».

Мораль и ее нормы не могут быть вне личности, поскольку та – существо нравственное и соотносится с сущностью бытия через личностность. Нравственное поведение не является простым следованием определенным нормам, а личностным образованием положительных и отрицательных образцов. Шелер утверждает: на «нравственное становление» действует «целая *система образцовых идеально-типичных социальных личностей*»[112]. Онти-

чески становление структуры единства личности на примерах образцов имеет основание в актах «познания ценности» (Werterkennen). Шелер подчеркивает, что акты «познания ценности» чужого основаны на «чувстве», «предпочтении», «любви» и «ненависти». Здесь он оговаривает свое расхождение с Кантом, который не раскрывает понятийно этическое познание, а оставляет «замкнутым» отношение образца и его последователя. Шелер не относит к «познанию ценности» ни акты «воли» и «стремления», «познания бытия», ни акты «выразительности» (Ausdrucksakte) с их произвольным и вольным подражанием, так как все они уже предполагают образец. Осознание образца является «дологическим» и существует до охватывания возможных сфер выбора. Философ указывает на то, что онтически «образец по своему содержанию является структурированным положением ценностей в единой форме единства личности, структурированной *так*-ценностностью (курив мой. – *Ю. М.*) в форме личности, по образцовости же содержания – единством требования должного *бытия* (Soll*sein*forderung), основанного на этом содержании»[113]. При этом требование должного бытия не имеет основанием активность субъекта, «я», а переживается как «мощная тяга», которая исходит от личности, экземплярно воплощающей образец, то есть «тяга» находится в образце и почти в буквальном смысле притягивает и «тянет» личность. Именно образец определяет цель, а не целеполагается личностью. И в то же время, оговаривает Шелер, он не является «слепым принуждением», как та «внушающая сила», которая исходит от личности, а имеет в себе основанием сознание «должного бытия и правого бытия» (Sollsein und Rechtsein). Содержанием образца является «совокупное *воплощение* переживаний» (Gesamt*inbegriff* von Erlebnissen), образующееся по типу «ограничения» (Eingegrenztsein) восприятий, представлений и фантазий в один образ, подобно созданию художественного образа по эстетическм законам. Только проходя через ограниченные переживания «я это люблю или нет» и благодаря постоянному заполнению смыслообразованного сознания, содержание образца обнаруживает себя как нечто самостоятельное, следуя рефлексии. Таким образом, заключает Шелер, «содержание образца и его акт-коррелат» действуют на единичные акты и их предметы «как форма

здесь-бытия»[114]. Он определяет нравственную релевантность этих образцов понятием «преобразование», которое действует не как подражание или послушание, а как следование. Преобразование – это «объемлемое позицией *отдачи* примеру образца *врастание* самого *бытия* личности и убеждения в структуру и черты образца»[115]. Убеждение и врастание обладают нравственной основой, так как не требуется что-то повторять и хотеть того, *что* хочет образец, а следует быть и хотеть как образец. Выделив онтическую структуру и нравственное действие образца, Шелер отмечает, что он всегда относится к человеку без отделения его от эмпирических, случайных свойств, без выделения реальной или абстрактной частей. Но как тогда возможна оценка образца как хорошего, так и плохого, если в нем не «осуществляются априорные законы предпочтения?» Шелер выводит и ценностную субординацию существующих образцов на основании допущения «*чистых типов ценностных личностей*» (*reine Wertpersonentypen*), к которым он относит типы «*святого, гения, героя, ведущего духа* и *художника наслаждения*». В основе определения высших ценностей как личностных находится «идея ценностной личности как высшей ценности»[116]. Эмпирическое наличие многих личностей, являющих собой образцы, а также невозможность воплощения всех образцов в одной личности свидетельствуют для Шелера о «*сущностном трагизме всего конечного бытия личности* и его (сущностной) нравственной *несовершенности*»[117]. Эта тема также близка Карсавину, и не зря последний раздел учения о личности у него посвящается рассмотрению именно становлению совершенной личности, цели и смыслу существования человеческого бытия как «лицеделания», «лицетворения». Несовершенство понимается обоими авторами одинаково как невозможность реализации совершенства в конкретном, конечном бытии, что не означает, однако, наличия изначального зла. Конечность не связана с необходимостью «зла», а отражает способность человека к свободному выбору, самотворению, его эстетическую способность создавать нечто из его отношения к бытию, творить *так*-бытие.

Нет самого по себе хорошего и плохого, совершенного и несовершенного, это всегда личностно, *добро* так же *личностно*, как и *истина*. Релятивизму Шелер противопоставляет метафизическую конструкцию микрокосмоса

и макрокосмоса – опять же близкая Карсавину позиция, способная объяснить отнесение «конкретности к сущности реальности». Идея макрокосмоса и микрокосмоса, по Шелеру, делает возможным допущение одного идентичного мира, который – превосходя априорный сущностный уклад, связывающий «все возможные миры» – имеет феноменальную наполненность, то есть обладает способностью «феноменального акта». Априорный сущностный уклад макрокосмоса – это идея бесконечной и совершенной личности, но, выполняя сущностное условие реального бытия, личностного микрокосмоса, он (макрокосмос) должен быть конкретной личностью. «Таким образом, *идея Бога дана вместе* с единством и идентичностью и единственностью мира на основе сущностной взаимосвязи»[118]. Кто высказывает «конкретно», что думает, и «конкретно» волеизъявляет, тот полагает «тотум личности». «Конкретность же сама относится к сущности – не только к полаганию – реальности»[119]. Таким образом, индивидуальность приравнивается к тотальности и к сущности бытия и воплощается в конкретной личности.

Что делает ценностную установку доминирующей в системе сущностей Шелера? Соотнося сопричастность человека сущности бытия через личность, последняя полагается высшей ценностью, представление о ценностях также выразимо только личностно, таким образом, помимо того, что личность является ценностью, она полагает и создает ценности. Этика необходима, чтобы иметь представление о нравственных ценностях и осознать высшей ценностью личность. Концепцию персонализма Шелера с приматом этического, с сущностными порядками и степенями ценностей сравнивают с концепцией мира идей Платона с его высшей идеей добра. Близка Шелеру также духовная, платоническая любовь, дающая возможность сопричаствовать этой высшей идее[120]. Наличие различных степеней ценностей, а также различных сущностных порядков бытия без описания их взаимосвязи, кроме субординации, делает близость Шелера Платону очевидной, хотя немецкий антрополог и пытается снять это впечатление концепцией макрокосмоса и микрокосмоса.

Представление о личности как некоем неопределенном центре, чистом акте, реализующем ее сопричастность различным сущностным порядкам бытия через сосредо-

точение себя в этих актах, допускает мыслить личность только как сосредоточение различных актов, только как сумму, которая не нуждается в центре и имеет только временное начало отсчета. Шелер утверждает, что тот, кто говорит о конкретном абсолютном мире и его полагании, и имеет в виду не только собственный мир, а безотказно полагает конкретную личность Бога, и это утверждение противопоставляется сведению сущности личности к «я», к которому с сущностной необходимостью относятся «внешний мир», «ты», «тело», что не может быть отнесено к Богу. И все же концепция этического персонализма Шелера с центральным значением ценности личности отъединяет ее от других значений, делает возможным мыслить ее только как этическую.

Осмысливать сущность человека исключительно из его этической значимости – такую попытку предпринимает Эммануэль Левинáс. Подобное обоснование этического субъекта, а не личности вызывает в настоящее время пристальное внимание в современном философском дискурсе, в котором привлекательным является обращение Левинаса к понятию «лик другого». Человек определяется другим. Это все та же концепция диалога, рациональности «я» и «ты», но феноменально выраженная в лике другого. Основанием сущности человека является другой, что делает этику необходимой и придает ей доонтологическое значение.

Основная установка Левинаса – это понять человека, но здесь он оговаривает: «Усилие современной философии освободить человека от категорий, которые соразмерны только вещам, не должно довольствоваться тем, чтобы противопоставить статичному, неживому, детерминированному динамику, продолжительность, трансцендентность или свободу как сущность человека»[121]. Соразмерным человеку может быть только человек, поэтому основными категориями Левинаса являются категории «близости другого».

Следуя онтологическому принципу, человек полностью замкнут в целостность бытия. Левинас назовет это «прикованностью к бытию», когда «я» втягивает все сущее в свое сознание и остается в своем одиночестве, «что означает осуществление полной интенсивности связи с собой и полной окончательности своей идентичности»[122]. То, что это не соответствует действительности, демонстрирует сущест-

вование другого «я», встреча его с ликом другого, который ломает эту замкнутость. Эта встреча с ликом другого указывает на «отношение, которое к пониманию не может сводиться. Отношение к другому, следовательно, не есть онтология»[123]. Это отношение – встреча, которая отличается от познания: «Человек является единственным сущим, которое я не могу встретить без того, чтобы ему не выразить эту самую встречу. Здесь создается восприятие не к горизонту – полю моей свободы, моей способности, моей собственности, – чтобы на этом доверительном фоне заниматься индивидуумом. Оно относится непосредственно к самому индивидууму, к сущему как таковому»[124]. Сущее как таковое ставится до понимания. Такой вид подхода друг к другу во встрече с другим, который сводится не к пониманию, а к зову другого, обозначается *религией*. Левинас оговаривает, что он выбирает термин «религия» или «религио», а не *Бог* и *святое*, чтобы можно было раскрыть «формальную структуру» этой встречи. Религия в этом контексте может интерпретироваться как «религио» – совестливое отношение, благочестие – то есть фиксируется момент состояния, переживания отношения к кому-то. Лик другого указывает на сущее до понимания, прерывает замкнутость бытия, а поскольку это возможно только через другого, то он и является необходимым моментом бытия человека, даже условием его существования. Отношение к другому – это всегда этическое отношение, но в данной ситуации этическое должно выражать связь совсем иного порядка, выходящего за рамки традиционного понимания необходимости. Раз значение другого существует на доонтологическом уровне, на этом же уровне должно быть и этическое, которое не выражает необходимости, «не ведет человеческого субъекта к универсальному порядку и не собирает всех разумных существ как идеи в империи целей».[125] Этическое – это «отношение между терминами, в котором один и другой не объединены ни синтезом рассудка, ни отношением субъекта к объекту, и в котором все же один для другого имеет вес, ему важен, для него значим...»[126]. Этическое означает интенциональность как близость и располагается в субъективности – так Левинас избегает объективации, обобщаемости мышления. Переход интенциональности к этическому происходит как «поворот субъективности»: «Субъективность, которая *открыта для*

сущих, которая себе всегда как-то представляет этих сущих, их полагает... (аксиологически, практически или доксически), разворачивается к субъективности, которая находится в соприкосновении с единичностью, с абсолютной, и как таковой непредставимой, единичностью, которая исключает тематизацию и представление»[127]. Так, сущностные характеристики человека включают и определяются через близость другого. Таким образом, другой выражает необходимость рационально невыразимого, сродни «религио». И этическое также кладется в основание определения субъекта – таким основанием, по Левинасу, является «не убий». Взгляд в лик другого несет в себе осознание его необходимости, свобода превращается во взгляд в необходимость другого, осознание его необходимости.

Но выход к субъективности другого через его близость и взгляд в его лик никак не отражается в выражении лица, в его индивидуальности. Лик, по Левинасу, «абстрактен», и, например, цвет глаз не имеет значения. Эта позиция идет вразрез со взглядами Карсавина, для которого даже «родинка» или другие особенности тела делают человека единственным и индивидуальным и именно как такового любимым, следовательно, и познаваемым в его субъективности, единичности другим. Единичность, конкретность как сущность личностного бытия макрокосмоса утверждается и Шелером. Киркегор также выделяет «фиксированную конечность», чтобы признать существование души у другого, его единичность, иначе взгляд в другого означает нахождение в нем «искусственного продукта», чучела. Проблематика перекрещивается здесь в признании или непризнании личностности бытия. Об этом подробнее будет идти речь при анализе представлений Карсавина о совершенной личности, о «лицетворении».

Итак, мы постарались показать, что в философском дискурсе присутствуют позиции, представляющие основой определения *личности* (М. Шелер) или *субъекта* (Э. Левинас) *этическое*. Допущение возможности выведения определения *субъекта* как только *мыслящего*, или *эстетического*, или *этического* приводит к представлению о возможности дробления тотальности субъекта или его отсутствия. Деконструкцию субъекта, обоснование отсутствия центра предпринимает Жак Деррида́.

Деконструкция, отрицание субъекта у Ж. Деррида

Философский дискурс Деррида – это попытка ввести новый метод в философию. Если у Гадамера метод становится онтологией, то в случае Деррида метод как раз заключается в разрушении онтологии. Это означает не конец философии, как оговаривает сам Деррида, а попытку создания метода, «чтобы некоторым определенным образом продолжать читать философов»[128]. Он опирается на исследования и основные выводы конструктивистской концепции Леви-Стросса, утверждающей невозможность адекватного понятийного выражения реальности бытия как тотальности снятых в высшем единстве противоречий. Леви-Стросс вынужден признать, что разделение «природа – культура» может иметь только рабочий, методологический характер, но не соответствует реальности. Он исходит из того, что «природе принадлежит все, что носит универсальный и спонтанный характер и не зависит ни от какой определенной культуры и ни от какой определенной нормы. Зато культуре принадлежит все, что зависит от системы норм, управляющих обществом и, следовательно, способных видоизменяться...»[129]. Допуская это, продолжает Деррида, придется сделать вывод, что оппозиция «природа – культура» не «срабатывает» и требует «*разом* как предикаты природы, так и культуры». Демонстрирующим этот вывод примером у Леви-Стросса стал факт запрета на инцест. Оппозицию «природа – культура» Деррида находит еще в доплатоновской философии, выраженной в понятиях «фюзис-номос», «фюзис-техне». Несоответствие реальности той понятийной структуре, которая призвана ее выражать, Леви-Стросс называет «скандалом», который Деррида относит к «*внутреннему*» делу, к понятийной системе и определяет как размежевание «истины и метода», инструментария и метода, отделяющее их от тех объективных значений, на раскрытие которых этот метод направлен. О том, что абсурд является продуктом только «человеческого духа», будет говорить и Альбер Камю, но он предложит другой выход из абсурда, о чем речь пойдет ниже.

Поскольку оппозиция «природа – культура» реально не существует, то не нужна и адаптация абсурда. Бытие, по Деррида, может быть только как различие. В свою очередь

интеллегибельное не есть противоположное чувственному, а только себя от него отличающее, как отсрочка чувственного. Подобное происходит и с культурой по отношению к природе: «культура как различаемая/отсроченная – различающая/отсрочивающая природа (*différée – différante*); каждое другое фюзиса – *techne, nomos, thesis*, общество, свобода, история, дух и т. д. – как отсроченный фюзис (*différeé*) или же как различающий фюзис (*différante*)»[130].

Отказываясь от традиционного метода познания природы и культуры, который основывается на их противопоставлении, Леви-Стросс применяет художественный прием «бриколажа» – использования для реализации замысла того, что есть под рукой, что сподручнее. Бриколаж становится дискурсом этого метода: используются средства, которые не создаются специально для данного исследования, а имеются в наличии. Как оказалось, этот метод наиболее адекватен в представлении мифологического дискурса, поскольку сам отражает структуру мифа. «У мифа нет абсолютного единства или истока. Все начинается со структуры, с конфигурации или отношения. Дискурс, направленный на эту *а*-центрическую структуру, каковой является миф, сам не может иметь ни абсолютного субъекта, ни абсолютного центра»[131]. Заданность, конституирование метода субъектом отпадает. Отпадает и необходимость «отсылать к какому-либо *центру, субъекту*, привилегированной *ссылке*, началу или абсолютной архии»[132]. Таким образом, не субъект творит метод, конституирует реальность, а метод определяет необходимость или отсутствие субъекта, а истина в свою очередь отделена от метода. «Эпистемическому дискурсу», уводящему к поиску первоединства, к истоку, к центру, к основанию, к принципу, противопоставляется «мифо-логичный дискурс» без центра, истока, первоединства, субъекта и т. д.

Деррида делает заключение, с которым нельзя не согласиться, оно, собственно, и является основой методологической части нашей работы: дискурс «должен иметь форму того, о чем он говорит»[133]. В случае с мифом метод – это как бы отсутствие метода. В нашем случае утверждается приятие философии личности Карсавина, онтологии триединства, как метода, который адекватен герменевтическому кругу, с центром онтологии триединства личности. Приятие такого единства основывается на

том, что предмет дискурса, «то, о чем он говорит», является и его формой, в данном случае это – личность. Таким образом, признание метода герменевтического круга и триединства личности его центром имеет такое же право на существование, как и признание отсутствия субъекта и центра в деконструктивном методе.

Попытка распространить деконструкцию на рассмотрение всей философии, а также представить тотальность бытия через дифференцию, включает и вопросы, для ответа на которые следовало бы подробнее рассмотреть позицию Деррида. Но здесь ограничимся только вопросами: самоосознание себя философией складывалось из принятия наличия тотальности бытия и его охватывающего знания. Отказываясь от этой установки, убирая субъект, Деррида не утверждает «конец философии», а только ее перечтение. Перечтение предполагает наличие текста, который строится по своим законам и только переигрывается.

Выводя необходимость пересмотра эпистемического дискурса, опять же «исходя из» «скандала», свойственного принятому методу, Деррида, следуя Леви-Строссу, принимает новый дискурс «бриколажа», выводящего из этого скандала и имеющегося в художественном творчестве. То, что абсурд существует только в различных областях духа: науке, философии, искусстве, раскрывает, как было сказано выше, и Камю. Но он также замечает, что возможен «компромисс» – как переход науки к образному, метафоричному мышлению, переход логического разума в эстетический. Он приводит пример Плотина, у которого «разум из логики превращается в эстетику. Метафора заменяет силлогизм»[134]. У Платона, как известно, высшая истина – это добро, то есть возможны переходы и совпадения этих сфер, что собственно и утверждается в концепции триединства. Сам же Камю оставляет право бытия на абсурд, вводит его в структуру человеческого существования, в то время как Деррида вопрос о бытии оставляет открытым. Он выделяет два истолкования структуры, знака и игры: первое истолкование «пытается расшифровать, мечтает расшифровать некую истину, или начало, ускользающее от игры и от порядка знака, переживая саму необходимость нечто истолковывать как изгнание. Второе истолкование, отвернувшись от начала,

утверждает игру и пытается выйти за пределы человека и гуманизма, поскольку само имя человека – это имя существа, которое на протяжении всей истории метафизики или онто-теологии, то есть всей своей истории как таковой, грезило о полноте присутствия, о некоем успокоительном основании, о начале и цели игры»[135]. И если игра, художественное произведение в единстве с экзистенцией у Киркегора давали нам эстетического субъекта, то здесь мы имеем эстетизм без субъекта, без экзистенции, человека вроде как и нет, он превращается в статиста. Сам Деррида находится на позиции Ницше, только раскрывающего «бездны» бытия, не делающего выбор, не предлагающего третьей позиции. Нет третьей позиции, но она, по утверждению Деррида, грядет, а жить нужно в одной из двух указанных, снимая маски или продолжая искать одну человеческую правду. О том, куда ведет философия Ницше и Киркегора живого человека, будет идти речь в разделе о связи любви и метафизики у Карсавина.

Итак, мы рассмотрели введение в философский дискурс понятий мыслящего, эстетического и этического субъектов, а также попытку обоснования отсутствия субъекта. В первой позиции, близкой к Киркегору и Бердяеву, недостаточно разработанной оказалась тема «другого», что дало возможность упрекать Бердяева в солипсизме. Киркегор, сам раскрывая феномен эстетизма и выделяя в нем как основу признание красоты высшим благом и высшей истиной, реализующейся в жизненном принципе наслаждения красотой, отмечает, что в эстетизме никогда не происходит взгляда на этот принцип с точки зрения другого человека, другой личности. Романтикам, проповедующим эстетизм, не удалось принять трансцендентную реальность другой личности, принять ее не как момент в их собственном внутреннем мире. Бытие другой личности представляется в эстетизме как «бытие-для-другого», как горизонт моего бытия, что лишает ее самостоятельной реальности. И в то же время Киркегор демонстрирует, что романтики, проповедуя эротическое чувство, наслаждение красотой, вынуждены признать, что источником, условием этого чувства всегда является другой, оно находится вне его. Если сделать чувство наслаждения нормой, общим принципом, оказывается, что другой, другая личность превращается

в средство для достижения удовольствия, что противоречит категориальному императиву Канта. Проиллюстрировав тупики эстетизма, как уже отмечалось, Киркегор выводит субъекта к вере, необходимости совершить акт веры, но сам оказывается не в состоянии стать ее рыцарем.

Преодоление имманентности другого, то есть его существования только в «горизонте моего» бытия, попытку его трансцендировать, наделить его другой реальностью, проделывает Левинас. Введение им этического субъекта, в основе определения которого есть «другой» как условие существования субъекта, превращает личность в ее сущности в средство для существования другого, а не другого для «меня». «Я» становится «бытием-для-другого», его проявление зависит от другого.

Разрушение субъекта, замысливаемое как оправдание индивидуальности и разрушение обобщающей логики эпистемологического метода в познании, утверждающее дифференцию, Петер Козловски справедливо определяет как «атеистическую мистику», формулируя «вопрос, почему собственное имя как незыблемое обозначение, как неотъемлемое выражение индивидуальности должно обладать особенной ценностью, если трансцендентный божественный центр всего личностного, который называет имена даже тогда, когда никто больше их не знает и когда отсутствует телесный носитель имени, считается несуществующим».[136] То, что равнозначность мифов лишает их и ценностной характеристики, отмечает и Деррида. Вопросы о том, почему индивидуальность ценится выше общего, однако, остается без ответа.

Существенным является и игнорирование Деррида того, что дифференция как обоснование идентичности, индивидуальности бытия рассматривается в философском дискурсе в рамках концепции Николая Кузанского «все во всем находится стяженно», которая не отрицает центр, а видит его везде в бесконечности Космоса, о чем подробно было изложено выше. Возможность такой интерпретации языка не ускользает от Гадамера, который прямо указывает на Н. Кузанского и отмечает, что подобно тому, как «вещь в себе феноменологически состоит не в чем ином, как в беспрерывности, с которой перспективные оттенки (Abschattungen) восприятия вещи

переводятся друг в друга»[137], можно говорить и о языковых оттенках, которые раскрываются через существование других языков: «Характерным же различием остается то, что каждый “оттенок” вещи восприятия является исключающе отличным от каждого другого и соконституирует “вещь в себе” как континуум этого оттенка, в то время как при оттенке языковых мировоззрений каждое из них потенциально содержит в себе все остальные, т. е. каждое в состоянии расширить себя в каждое другое. Оно в состоянии из себя понимать и охватить “воззрение” на мир таким, каким оно представляется в другом языке»[138].

Представленный выше философский дискурс, феноменологически и экзистенциально разрабатывающий представления о человеке, включающий и религиозную проблематику, понятийно и тематически дополняет, расширяет идею триединства личности, одновременно подтверждая ее продуктивность для решения проблем, возникающих в рамках каждой отдельно взятой концепции.

В следующей главе будет использоваться схема онтологии триединства как метода, о разработке которого шла речь в этой главе и с помощью которого раскрываются различные темы философии личности, в частности тема любви, смерти, диалогизма. Также будет сделана попытка демонстрации основного положения Карсавина о единстве метафизики и жизни.

---

1 *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 270, 271.

2 Ibid. S. 488.

3 Ibid. S. 271.

4 Ibid. S. 478.

5 Ibid. S. 482.

6 Ibid. S. 486, 487.

7 *Wetter G. A.* L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. S. 366.

8 *Карсавин Л. П.* О началах. С. 54.

9 *Бахтин Н. М.* Вера и знание // Звено. Январь 1926. № 155. С. 3–4. Цит. по: Клементьев А. К. Послесловие // Карсавин Л. П. О началах. С. 368.

10 *Карсавин Л. П.* Письмо П. П. Сувчинскому от 29 июля 1925. Цит. по: Клементьев А. К. Послесловие // *Карсавин Л. П.* О началах. С. 368.

11 *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П.

Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. XXVI.

[12] Там же. С. XXVIII.

[13] Там же. С. XXX.

[14] *Хоружий С. С.* Карсавин Лев Платонович. С. 250.

[15] Ср. там же. С. 251.

[16] *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XII.

[17] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 37.

[18] *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина. С. LIII.

[19] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 24–25.

[20] Там же. С. 28.

[21] Там же.

[22] Ср.: *Krause K. C. F.* Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen, 1828; Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1963. Bd. 8. – В религиоведческой литературе употребляются понятия «панентеизм» или «теопантеизм», второе вводит в дискурс Р. Отто. Панентеизм еще неизвестен в Ведах и ранних Упанишадах, а встречается в индуизме и означает, что высший Бог представляет собой единственную реальность и вся бытийственная реальность, мир охватывается им как его часть или проявление им себя. Такое понимание божества составляет синтез учения Упанишад о всеединстве и веры о высшем существе, представленной вне брахманизма. Бог должен пониматься одновременно как «causa efficiens» и «causa materialis» мира, хотя он и остается вышестоящей сущностью, которая содержит в себе как абсолютный, так и эмпирический мир. Это «бытие в Боге» представлено в индуизме двояко: эмпирический мир мыслится как пронизанный Богом, или как его атрибут, или же мир мыслится как Майя, что означает иллюзорность Космоса как результат неправильного толкования восприятия Божественной сущности. Для Карсавина это варианты пантеизма, а не преодоление апории.

[23] *Novalis.* Politische Aphorismen // Novalis. Schriften. Hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel. Darmstadt, 1965. Bd. 2. S. 503.

[24] В немецком языке слово «all/All», употребляемое в словосочетаниях, может означать «все» и в этом смысле употребляется для перевода всеединства как «All-Einheit», а также – космос, вселенная, мир, т. е. «das All».

[25] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 29.

[26] Ср.: *Карсавин Л. П.* О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 5.

[27] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 38.

[28] Там же. С. 147.

[29] Там же. С. 148.

[30] Там же.

[31] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 54.

[32] *Wetter G. A.* L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. S. 401.

[33] Ibid. S. 401–402.

[34] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 19.

[35] Там же. С. 39.

[36] Там же. С. 20.

[37] Там же. С. 21.

[38] Там же.

[39] Там же. С. 57.

[40] Там же. С. 21.

[41] Там же. С. 28.

[42] *Гегель Г В. Ф.* Наука логики. Пер. Н. Г Дебольского. М., 1929. Т. 1. С. 89.

[43] Там же.

[44] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 30.

[45] Там же. С.36.

[46] Там же. С. 32.

[47] Там же. С. 33.

[48] Там же. С. 19.

[49] Там же. С. 74.

[50] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 27.

[51] Там же.

[52] Там же.

[53] Там же.

[54] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 74.

[55] Там же. С. 76.

[56] Там же. С. 34.

[57] Там же.

[58] Там же. С. 38.

[59] Там же. С. 39.

[60] *Карсавин Л. П.* Письмо от 29 мая 1924. Частное собрание. Лион. Цит по: Клементьев А. К. Послесловие // Карсавин Л. П. О началах. С. 365.

[61] *Wetter G. A.* L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. S. 400.

[62] Ibid.

[63] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 244–245.

[64] *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 100–101.

[65] Там же. С. 102.

[66] Там же. С. 103.

[67] Там же.

[68] *Карсавин Л. П.* О началах. С. 146.

[69] Там же. С. 129.

[70] Там же. С. 146.

[71] Там же. С. 59.

[72] Там же. С. 61.

[73] Там же. С. 62.

[74] Там же. С. 67.

[75] Там же. С. 67–68.

[76] Там же. С. 68.

[77] Там же. С. 138.

[78] Там же. С. 59.

[79] Там же. С. 81.

[80] *Kierkegaard S.* Die Wiederholung // *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. 5. und 6. Abteilung. Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden. Übersetzt von E. Hirsch. Düsseldorf, 1955. S. 74.

[81] Ibid. S. 78.

[82] *Kierkegaard S.* Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil // Kierkegaard S. Gesammelte Werke. 16. Abteilung. Düsseldorf-Köln, 1957. S. 184.

[83] Ibid. S. 186. В данном случае используется перевод: Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозерцания Серена Киркегора. М., 1970. С. 19.

[84] *Kierkegaard S.* Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil. S. 187.

[85] Ibid.

[86] Ibid. S. 194.

[87] Ibid. S. 189.

[88] Ibid. S. 193.

[89] *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. С. 131.

[90] *Там же*. С. 152–153.

[91] *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 56.

[92] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. М., 1994. Т. 1. С. 45.

[93] Там же. С. 43.

[94] *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. СПб., 1907. С. 250.

[95] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 40.

[96] Там же. С. 137–138.

[97] Там же. С. 142.

[98] Там же. С. 249.

[99] Там же. С. 250.

[100] Там же. С. 247.

[101] Там же.

[102] *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos // *Scheler M.* Späte Schriften. Gesammelte Werke. Bern-München, 1976. Bd. 9. S.11.

[103] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 54.

[104] Следует отметить работы: *Lampenscherf S.* Die Idee des

Menschen in der Spätphilosophie Max Schelers // Philosophisches Jahrbuch. Freiburg-München, 105. Jahrgang 1998/2. Halbband; a также: Haucke K. Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition // Ibid.

[105] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 405.

[106] Ibid. S. 400.

[107] Ibid. S. 400, 401.

[108] *Scheler M.* Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen // *Scheler M.* Schriften zur Anthropologie. Hrsg. von M. Arndt. Stuttgart, 1994. S. 168.

[109] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 401.

[110] *Scheler M.* Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen. S. 169.

[111] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 483.

[112] Ibid. S. 578.

[113] Ibid. S. 579.

[114] Ibid. S. 580.

[115] Ibid. S. 581.

[116] Ibid. S. 586.

[117] Ibid. S. 590.

[118] Ibid. S. 406.

[119] Ibid. S. 407.

[120] Эту идею высказывает Ш. Лампеншерф в своей статье «Идея человека в поздней философии Макса Шелера» (*Lampenscherf S.* Die Idee des Menschen in der Spätphilosophie Max Schelers).

[121] *Lévinas E.* Ist die Ontologie fundamental? // Lévinas E. Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg-München, 1987. S. 115.

[122] *Lévinas E.* Die Zeit und der Andere. Hamburg, 1984. S. 52.

[123] *Lévinas E.* Ist die Ontologie fundamental? S. 113.

[124] Ibid. S. 112.

[125] *Lévinas E.* Sprache und Nähe // Lévinas E. Die Spur des Anderen. S. 275.

[126] Ibid. S. 274.

[127] Ibid. S. 275.

[128] *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2000. С. 459.

[129] Там же. С. 452.

[130] *Derrida J.* Die différance // Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Hrsg. von P. Engelmann. Stuttgart, 1990. S. 98.

[131] *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных

наук. С. 456–457.

[132] Там же. С. 456.

[133] Там же. С. 457.

[134] *Камю А.* Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 50.

[135] *Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 465.

[136] *Козловски П.* Супермодерн или постмодерн? Деконструкция и мистика в двух версиях постмодернизма // Историко-философский ежегодник. 1997. М., 1999. С. 351.

[137] *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. S. 451.

[138] Ibid. S. 452.

ГЛАВА 3

Тема любви в философии личности Л. П. Карсавина

§ 1. Любовь в единстве метафизики и жизни в контексте западноевропейской философии

Тема любви является одной из самых интересных в философии Л. П. Карсавина, она иллюстрирует его отношение к жизни и метафизике, – то, чем собственно и живет философ. Но если в работе «Джиордано Бруно» утверждение о том, что «нужно познавательно и жизненно приобщиться» к Абсолюту, рассматривается на примере личности Ноланца, то в теме любви это утверждение раскрывается как единство метафизики и жизни самого Карсавина. Он пишет статью «Noctes Petropolitanae» («Петербургские ночи»), где «роль лирической героини» принадлежит реальной личности, Елене Чеславовне Скржинской (1894–1981), которая была выпускницей Бестужевских курсов, талантливым медиевистом и одной из первых женщин в России, работающих в академической среде. Карсавин пишет ей в 1948 году: «Именно Вы связали во мне метафизику с моей биографией и жизнью вообще»[1].

В этом разделе мы попытаемся показать, что тематизация любви влечет за собой и определенный тип философствования. В результате анализа этого понятия можно заключить: отрицание любви ведет к абсолютной свободе

человека, выраженной постулатом: «все дозволено», и только любовь является препятствием вседозволенности. Следуя выбранной методологии анализа философии личности Карсавина в контексте европейской философской традиции, проводится сравнительный анализ философии Киркегора, Ницше, Достоевского. Рассмотрение позиций Киркегора является также продолжением анализа эстетического субъекта, который демонстрирует в данном разделе последствия воплощения в реальность концепции эстетического субъекта самим философом.

На примере феномена любви прослеживается связь внутреннего, интимного чувства любви к метафизике и демонстрируется, как человек в любви и через любовь переживает и познает полноту своей значимости, которая открывается ему безусловно, то есть как данность, без собственных усилий к ее переживанию. Человек претендует на то, чтобы эту собственную значимость, осознанную и пережитую в любви и через любовь, то есть в конечности своего земного существования, спроецировать в бесконечность. Киркегор – один из первых мыслителей, который делает свою любовь и жизнь, экзистенцию предметом философской рефлексии.

1. Отношение между любовью и свободой в представлении о личности у С. Киркегора

Киркегор выбирает любовь центром философской рефлексии как бы с вынужденной необходимостью, связанной с личной трагедией, и тем самым делает экзистенциальные проблемы единичного человека метафизически значимыми. Он полемизирует в данном случае с философией Гегеля, что делает и Достоевский, который, как известно, знал немецкого философа только по его критике Белинским. Но критика Гегеля является связующим звеном обоих мыслителей, о взглядах которых пойдет в дальнейшем речь.

Произведение Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» интерпретируется нами как полемика с романом Достоевского «Братья Карамазовы», в частности с главой «Легенда о великом Инквизиторе». В то время как лю-

бовь к ближнему у Достоевского является ответом на общие этико-философские вопросы, Ницше пытается противостоять этой любви и опровергнуть это утверждение.

С творчеством самого Федора Михайловича Достоевского Ницше знакомится только в начале 1887 года, называя в письме открывшийся ему духовный мир писателя «родственным»: «О Достоевском еще несколько недель назад я даже имени не знал – необразованный человек я, который не читает "журналов"! Один случайный жест в книжной лавке обратил мой взор к только что переведенному на французский произведению "Записки из подполья" (чисто случайно со мной произошло то же на 21-м году жизни с Шопенгауэром, и на 35-м – со Стендалем!). Родственный инстинкт (или как мне это назвать?) сразу же заговорил, моя радость была необычайна ...»[2] Роман Достоевского «Братья Карамазовы» был переведен на французский язык только в 1888 году, но даже если Ницше и не читал его, прослеживается поразительная тематическая близость обоих мыслителей, хотя позиции они занимают противоположные.

Киркегору, Достоевскому, Ницше равно близка тема «реабилитации человека», его грехопадения. В анализе этого проблемного поля интерпретация любви играет также существенную роль. Достоевский указывает на общий и основополагающий интерес к этой теме, занимающей всех писателей XIX века. Он пишет в 1862 году в газете «Время» в редакционном вступлении к роману Виктора Гюго «Собор Парижской богоматери», что его создание проникнуто идеей «восстановления погибшего человека, задавленного несправедливо гнетом обстоятельств, застоя веков и общественных предрассудков»[3].

Философскую дискуссию о любви к ближнему, начало которой было положено в России Достоевским, не обошел вниманием и Карсавин. В уже упоминавшейся работе «Петербургские вечера» он анализирует понимание любви между мужчиной и женщиной у Достоевского и пытается показать, что любовь к женщине, делая ее в глазах любящего совершенной, представляет собой момент любви к Богу. Любовь к женщине, по Карсавину, представляет собой путь осознания любви к Богу и понимания своей способности стать личностью. Раскрытие чувства любви между мужчиной и женщиной Карсавин расширяет

на межличностные отношения. В своем последующем творчестве он непосредственно не тематизирует любовь, но в работе «Поэма о смерти» возвращается к ней, решительно меняя перспективу: тема любви к женщине разрабатывается в ее отношении к смерти. Совершенство любви и бессмертие достигаются только через смерть и связь с Богом. Теме любви в России первой четверти XX века посвящалось много разнообразнейших дискуссий и споров, со всевозможными оттенками, связанными с этой проблематикой, но только Карсавину удалось ввести любовь в философский дискурс и последовательно разработать представления о ней как о конституирующем элементе философии личности.

Поводом и своего рода ведущим мотивом к рефлексии любви в работах Киркегора была его неосуществленная любовь к Регине Ользен. Может быть, покажется преувеличением утверждать, что эта любовь, трагедия которой заключалась в отказе ему «быть мужем», повлияла на содержание философии Киркегора и привела его к подобному типу философствования. Но нельзя не принимать во внимание ни несчастье Киркегора, ни болезнь Ницше при анализе их философии, тем более, что речь идет об экзистенциальной философии и, соответственно, философии жизни. По крайней мере, анализируя работу Киркегора «Повторение», можно следовать этим утверждениям. «Повторение» – одно из «самых загадочных» произведений Киркегора[4]. От многообразия содержания и контекстов веет таинственностью, они сплетаются с разнообразием перспектив наблюдателя и сменой ролей повествователя Константина Констанциуса. Рассказчиком предлагается как бы литературное повествование одной странной истории несчастной любви молодого человека, в которой описываются чудеса, стихии и грозы. В действительности же Киркегор вводит понятие «повторение», которое должно охватить путь человека к своей сути, осознанию собственной свободы и значимости, возврату к себе.

Произведение построено как представленный в письмах монолог молодого человека – поэта, обращающегося к Константину Констанциусу – «рассудительному человеку, экспериментирующему с людьми», – с историей своей несчастной любви. Молодой человек заявляет: «Мои раз-

мышления являют собой, говоря человеческим языком, самый скудный паек, который только можно помыслить, и все же я нахожу удовлетворение в том, чтобы в моем микрокосмосе вести себя как можно более макрокосмически»[5]. В образе этого героя Киркегор пытается придать своей несчастной любви, частной проблеме, которая составляет скорее исключение, чем правило, метафизическое значение и, таким образом, представить судьбу каждого отдельного человека как ценную и значимую с точки зрения вечности.

Во времена Киркегора философия Гегеля достигла высшей точки своего влияния. Все казалось рационально объяснимым. Киркегор, напротив, показывает, что его проблема не имеет объяснений, доступных человеческому разуму, и все соответствующие попытки провалились. Реальность образовала зазор, исключение в мире, в котором, казалось бы, все объясняемо. Сама реальность не в состоянии исправить это исключение. Поэт говорил с врачами, но и это оказалось безнадежным. Поэт (Киркегор) признает, что его ситуация близка к положению Иова – здесь история приобретает религиозный контекст – когда друзья пытаются убедить его признать доступными человеческой мудрости средствами свою неправоту. Иов же не принимает это объяснение. Поэт интерпретирует: данная ситуация не поддается адекватному выражению ни человеческой мудростью, ни языком. Сейчас это относится к описанию ситуации поэта и его возлюбленной: «Мы же делаем оба то же самое... Почему она должна быть права, а я – нет? Если мы оба верны друг другу, почему же в человеческом языке это выражают таким образом, что она верна, а я – обманщик?»[6] Киркегор не находит ответа и в современной ему философии, которую метко характеризует Лев Шестов, анализируя ситуацию и философию Киркегора: «Философия духа именно потому и есть философия духа, что она умеет возвыситься над всем конечным и преходящим. И наоборот, все конечное и преходящее только тогда приобщится философии духа, когда оно перестанет печься о своих ничтожных и потому не заслуживающих никаких забот интересах. Так бы сказал Гегель – и сослался бы притом на ту главу своей “Истории философии”, в которой объясняется, что Сократу так и полагалось быть отравленным и что в этом

никакой беды не было: умер старый грек – стоит ли из-за такого пустяка шум поднимать?»[7]

Константин Констанциус выступает в двойной роли. Он, по его собственным словам, является тем, кто не хочет «от людей ничего кроме содержания их сознания»[8]. Его меньше интересуют собственно чувства молодого человека, а больше рефлексия им этих чувств, мысли, которые приходят в движение в его сознании. Это осознает и сам поэт, который чувствует себя оскорбленным тем, что Констанциус может оставить себе о нем воспоминание только как о поэте с несчастной влюбленностью. И когда Констанциус предлагает ему сохранить образ девушки в качестве своей музы, он видит, что эмоциональная глубина его чувств и серьезность проблемы ставятся под сомнение.

С одной стороны, поэт боготворит Констанциуса как рассудительного человека, с другой – критикует его силу. Он ожидает от него многого и наделяет его способностью охватывать большой спектр человеческих чувств, как бы принимая его за несколько личностей, переходящих друг в друга, или за одну личность, которая в своем совершенстве совмещает различные лица.

Поэт верил в «героический образ», который, по пророчеству Констанциуса, должен был стать его будущим, если бы он имел больше духовных сил. Но теперь он знает, что это совершенство для него недостижимо – и все «из-за одной-единственной девушки»[9]. Все «застопорилось», не осталось ничего, на что можно ориентироваться и положиться. В конечном итоге, человек остается один «заживо замурованным в своей собственной личности», свой собственный свидетель, свой собственный судья и обвинитель, один в самом себе[10]. Поэт не желает соглашаться с создавшейся ситуацией, которая ранит его достоинство и делает без вины виноватым. Но откуда придет сила не подчиниться судьбе?

Маленькое исключение привело поэта к границе человечески возможного. «Итак, он оказался на границе чудесного, и если поэтому оно должно случиться, то случится силой абсурда»[11]. Сейчас должно произойти что-то невероятное, чтобы снова можно было мыслить, чтобы осознать те необъяснимые идеи, которые привели его в тупик, осуществить движение мысли. Поэт чувствует себя в несо-

гласованности с самим собой. Сейчас ему необходимо вернуться к себе, к своему спокойствию, чтобы опять стать самим собой. Это движение из себя к двойственности и обратно к своему «я», к себе, Киркегор называет «повторением». Но как осуществляется повторение? Это повторение относится к области трансцендентного.

Поэт находит поддержку у Иова, у которого он научился восставать. Иов оставляет свидетельство того, что человек «в направлении свободы есть что-то большое, имеет сознание, которого даже Бог не сможет лишить его, хотя он его ему дал»[12]. Он делает очевидным, что человек в состоянии привести себя «в сугубо личное отношение противопоставления к Богу, в отношение такого рода, что он не может довольствоваться объяснением со вторых рук» и «знает, как избежать всех хитрых этических уверток и лукавых попыток»[13]. Вот поэт стоит перед Богом, и все ограничения естественного или этического порядков, «вся мыслимая человеческая уверенность и вероятность»[14] отпадают, все, что говорило о невозможности того, что он станет самим собой и сможет стать мужем своей возлюбленной, исчезает. Между Богом и поэтом нет препятствий, и все равно последний без каких-либо объяснений, полученных им от Бога, осознает свое полное достоинство. Чтобы это «повторение» произошло, необходимо наряду со знанием о безвыходности ситуации допустить возможность абсурда или невозможного, другими словами, возможности всего – возможное и невозможное. Ничто не препятствует человеку в его сознании. Он в состоянии привести свою мысль к осознанию безграничной свободы. Если бы он принял свою возлюбленную за музу, или девушка оставила его сама и вся история имела бы понятный и объяснимый исход, поэт не пришел бы к границе возможного и чудесного, и ему бы не удалось осознать, что он один, исходя из своих внутренних сил, должен найти решение, а также в состоянии вызвать совершение «повторения». Несчастная любовь представляется поэту теперь как экзамен, проверка, которая заставляет его осознать свою абсолютную свободу.

Поэт находит себя, «повторение» произошло, он получил свое прошлое и настоящее, он обогатился сознанием собственной свободы: «Я опять есть я сам... Не получил ли я все вдвойне? Не получил ли я самого себя обратно...?»[15]

Способность человека выходить за свои собственные границы, преодолевать и находить себя, приближается к пониманию Ницше «вечного повторения». Киркегор понимает «повторение» как результат экзистенциального экзамена, Ницше, напротив, ожидает от человека постоянного преодоления себя, стремления к сверхчеловеку.

«Повторение» возможно только как движение духа. Изменения, которые произошли с поэтом, он сохранит только как некоторую «идеальность», как «данность сознания», которому он может придать теперь любую форму выражения. Сознание того, что все возможно и что человек в отношении свободы представляет собой нечто большее, (Киркегор называет осознание этого еще «диалектической эластичностью»), будет приводить его к творческим настроениям[16]. У Ницше такой вид экзамена постоянно повторяется. В его понимании соблазн к состраданию относится к человеческому существованию так же, как и его постоянное преодоление. У Ницше вечное повторение имеет место не только в сфере духа, его постулат: не только «все возможно», но и «все дозволено».

У Достоевского неограниченная свобода человека осуществляется не по тернистому пути экзамена, который, по Киркегору, проходит человеческое сознание. По Достоевскому, человек не должен признавать ни законов арифметики, ни законов природы, если они ему просто не нравятся и он этого не хочет. Он не в состоянии изменить эти законы – ему не даны на это силы и полномочия, однако он не позволит заставить себя с ними согласиться[17] Ницше делает волю человека ядром своего движения к свободе, к сверхчеловеку. Достоевский противопоставляет неограниченной свободе человека любовь, которая своим истоком имеет Бога и дана человеку Богом как принцип его существования.

Киркегор, начиная с любви, приходит к неограниченной свободе. Он отказывается свободно и добровольно от любви и от девушки, и ничто не стоит у него на пути к творческим поискам. Свобода есть толчок к неограниченному творчеству, безграничному творческому потенциалу человека. В своих произведениях Киркегор свободно меняет лица и перспективы повествования, переходя от одной к другой и совмещая их, ратуя за экзистенцию, но не проживая ни одной, кроме создателя своих живых

образов. Он, как уже отмечалось, остается эстетическим субъектом, не способным осуществить акт веры, поверить в реальность чуда. И, как оказалось в жизни реальной, этого мало. Киркегор, оставшись добровольно наедине с осознанием своей свободы и самодостаточности, умирает от физического истощения, в одиночестве, тем не мнеее не разочаровавшись в своих высоких идеалах и не отринув их.

2. Любовь к ближнему (я-настоящему) и дальнему (я-будущему) у Ф. Ницше

Ницше сам называет это «amor fati»[18] (любовь к року) и говорит о «таинственной игре в кости о моей судьбе»[19], когда летом 1882 года у него завязывается дружба с Лу Саломе. В апреле Ницше познакомился с ней в Риме. В поисках героической души, ученика, он пишет Лу: «... я сейчас ищу людей, которые смогли бы стать моими наследниками; я ношу многое с собой, чего вовсе нельзя прочесть в моих книгах – и ищу себе для этого красивейшую и плодороднейшую пашню»[20] Именно эта, по происхождению русская, девушка соответствует его ожиданиям: «У нас такая однородность дарований и взглядов, что наши имена когда-то должны будут называться вместе...»[21]. Элизабет Ницше, которая стала «смертным врагом» Лу, как заметил сам философ, видит в ней и в отношении к ней Ницше «оживание его философии» и «цитирует иронично: “Итак, начался закат Заратустры”». «Действительно, это начало начала», – таков комментарий Ницше[22]. Исходя из этой жизненной ситуации и настроения возникла, пожалуй, самая известная работа немецкого мыслителя – «Так говорил Заратустра».

Ницше провозглашает словами Заратустры: «Бог мертв» – и хочет таким образом выразить последствия приятия несовершенства человека. Живой Бог предъявляет слишком высокие требования к человеку, а современный человек не желает соизмерять себя по этим требованиям. Человек был свободен в выборе любви к Богу или же приятия своего несовершенства. Чтобы преодолеть это приятие, необходимо преодоление себя и создание сверхчеловека, и только он станет достойным верить

в Бога. Путь к сверхчеловеку – это путь, который каждый должен пройти лично, нет общего решения или общих идей, таких как «справедливость», «равенство» и др., которые привели бы к общему счастью. Эти представления до сих пор не сработали, считает Ницше: «... если человечеству не хватает еще цели, не хватает ли также – еще его самого?»[23] Подобно великому Инквизитору Достоевского, Заратустра возвращается из отшельничества, хотя не из пустыни, а спускается с горы, так как он хочет учить возвышенному и дать людям свою любовь, но не через милосердие и приятие их слабостей, а через оглашение сверхчеловека. Ницше формулирует проблему любви к ближнему и дальнему как проблему индивидуума. Ближний и дальний – это другое «я». В известном выражении «я сам себе ближний» отражается эта мысль. Сам Ницше допускает такую интерпретацию: «любите вашего ближнего по крайней мере как себя, – но будьте сначала теми, кто себя любит ...»[24]

На другой аспект любви к ближнему и дальнему у этого философа обращает внимание С. Франк в своей работе «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”». В его интерпретации, отношение между любовью к ближнему и любовью к дальнему представляется как отношение между настоящим и будущим[25]. Любовь к дальнему – это любовь к идеалу, к совершенству. У Ницше это формулируется так: «Выше, чем любовь к ближнему, является любовь к дальнему и будущему; выше, чем любовь к человеку, является любовь к вещам и призракам»[26]. Таким образом, любовь к ближнему может представлять собой любовь к настоящему, к собственному «я» сейчас. Но границы между «я» и «другим я», другим вообще, текучи. Любовь к ближнему представлена Ницше как любовь к собственным слабостям, к собственному несовершенству, так как, если они приемлемы у другого, то ожидается соответственно приятие другими своих слабостей. Безжалостная, уничижительная критика ближнего, его отталкивание, которое граничит с жестокостью, является одновременно критикой своего «я», спроецированного в его настоящее существование, которое нужно преодолеть. Ницше развивает концепцию сверхчеловека, точнее говоря, становления сверхчеловека, так как он испытывает к современному человеку одновременно как отвращение, так

и любовь. Но призыв к становлению сверхчеловека не должен пониматься как моральный призыв.

Вначале Ницше полагает, что человек обладает и стремлением, и способностью перерастать себя, которое не доступно «презирающим плоть». Человек разучился использовать эту способность через мораль любви к ближнему и сострадание к нему. Заратустра учит новой любви – любви к собственной гибели и к сверхчеловеку здесь, на земле, а не «сначала только за звездами».

Ницше исходит из способности человека к самопреодолению, но понимает его как подготовку собственной гибели. Заратустра любит «Того, чья душа себя растрачивает, кто не хочет благодарности и ничего не возвращает: ибо он всегда дарит и не хочет сохранить себя»[27] Заратустра указывает вершины к становлению сверхчеловека и утверждает, что человек не только в состоянии их достичь, но и способен перепрыгнуть через них. Вершины же являются результатом способности человека к творению из себя чего-то нового. Для этого ему необходимы «свободный дух и свободное сердце», причем приоритет Ницше отдает сердцу: «... его голова – это только потроха его сердца, сердце же толкает его к гибели»[28]. Так возникает динамика развития к сверхчеловеку. Сначала отрицание настоящего, за ним следует танец на канате («Опасный переход, опасный путь, опасное оглядывание назад, опасное содрогание и остановка»[29]) и, наконец, возвращение. Важным является только творение чего-то нового, преодоление себя настоящего. Каждая уже достигнутая цель существует некоторое время – ведь Заратустра всегда возвращается в горы, чтобы потом спуститься и провозглашать опять сверхчеловека: поэтому он называет себя «всегда возвращающимся». Ницше идентифицирует будущее с дальним и со сверхчеловеком, вечно есть будущее, дальний и сверхчеловек, которые станут настоящим, вечно Заратустра будет возвращаться.

Но откуда должно прийти возвышенное и новое? Ницше указывает на глубину собственного «я». Он хвалит плоть и говорит о границах разума. Необходимо уйти в собственное одиночество, в себя – отсюда и придут все новые творения, так же, как горы поднялись из моря: «Из самой глубины наивысшее должно подняться к своей вер-

шине»[30]. Реальный путь становления «высшего человека» как преодоления самого себя, собственных слабостей, Ницше описывает, когда Заратустра встречает своих будущих гостей, которые потом соберутся у него в пещере. По дороге он встречает и свою тень, в диалоге с которой встает вопрос о любви к ближнему. Его тень выражает отчаяние, она обозначается как «свободный дух и странник», идущий без цели, без дома, постоянно в странствии и сетовании на вечное везде и нигде, вечное напрасно[31]. Что принесло разрушение старых скрижалей и написание новых? Здесь появляется и тезис Ивана Карамазова: «Ничто не истинно. Все дозволено... Ничто больше не живет, что я люблю, – как могу я любить еще себя?»[32] В то время как у Достоевского любовь к ближнему и любовь ближнего дает силу человеку жить, осмысленность его существования на земле, Ницше оставляет человека наедине с собой. Любовь к ближнему, к себе, к вещам должна быть преодолена. В отличие от Достоевского, у Ницше нет уравновешивания любовью принципа «все дозволено». Он зовет к вечным новым вершинам, к сверхчеловеку, новым идеям, взглядам, мировоззрениям.

Такой подход ведет к эклектическому собиранию нового, к постоянной смене индивидуальности, а не к развитию и совершенствованию личности. Показательным примером проживания идеалов Ницше является судьба Андрея Белого. В то время как Эллис называет А. Белого «новым человеком» в России, а Ницше – в Европе, близко знавший А. Белого Бердяев, считая его также характерной фигурой своего времени, пишет: «У этой очень яркой индивидуальности твердое ядро личности было утеряно, происходила диссоциация личности в самом его художественном творчестве»[33]. Как известно, Андрей Белый был и символистом, и мистическим анархистом, и антропософом, сторонником сектантства, а в результате признал еще и революцию. Любовь к ближнему, к женщине требует концентрации внимания и сил на одном человеке и, таким образом, как бы ограничивает «расплескивание» себя, что для А. Белого, «свободного духа и странника», было, по всей видимости, неприемлемо.

Следуя утверждениям Ницше, человек должен руководствоваться двумя принципами: самоуничтожением

и самотворением. Для осуществления этих принципов необходимо преодоление в себе сострадания к себе и к ближнему. Крики помощи, которые сопровождают путь Заратустры к пещере и взывают к его состраданию, он должен воспринимать как соблазн сострадания, и только его неуступчивость и противостояние дают страдающим возможность преодолеть свои страдания своими силами и создать нечто новое. Крики помощи – это слабости и тупики, которые человек должен повседневно преодолевать. Жалость, сострадание остановят преодоление. Человек у Ницше самодостаточен для преодоления и творения себя, он подобен лейбницианской монаде, у которой нет окон и которая, по словам Гегеля, «есть для самой себя вполне замкнутый мир; она не нуждается в других монадах»[34]. У Ницше это сформулировано так: «К каждой душе относится другой мир; для каждой души каждая другая душа есть запредельный мир. Внешнего не существует!»[35] Поскольку человек должен все преодолевать сам, обостряется проблема выбора и ответственности. Тема «ответственного поступка» в России будет развиваться С. Франком, а позднее М. М. Бахтиным.

Ницше постулирует взаимозаменяемость «я» и другого, говорит о другом как о себе. Хотя он и отрицает любовь к ближнему, ему нужен ближний, чтобы познать границу взаимозаменяемости и, таким образом, открыть единственность человека. Если один человек любит другого, то он может достичь максимально возможного единения с ним. Им руководит не требующее объяснений стремление слиться, стать единым с другим. И тут оказывается, что это невозможно. Человек хочет все отдать и все принять в себя, но должен признать, что, как формулирует Ницше, «наименьшая пропасть преодолевается последней»[36]. Для него преодоление наименьшей пропасти, стремление к совершенству и воссоединение в Боге, как об этом будет писать Карсавин, не актуально; «наибольший человек» еще «слишком мал», «слишком человеческий», «слишком» похож на «маленького человека»[37], как замечает Заратустра, вместе с репликой о том, что он видел обоих нагими (указание на распятие). Вначале нужен сверхчеловек, чтобы можно было говорить о Боге.

Карсавин же эту проблематику связывает с любовью к другому. Для него возможно полное соединение с люби-

мой в Боге, через смерть. Любовь открывает эту потребность во взаимопроникновении, через него она становится осознанной.

С исходным утверждением, что нельзя любить ближнего, как самого себя, Ницше в известной степени подтверждает высказывание Достоевского, который, как будет отмечаться ниже, сформулировал эту мысль следующим образом: «Закон личности на земле связывает. *Я* препятствует ...»[38]. В свою очередь, Ницше пытается доказать, что человеку не положены никакие границы, что он свободен и все дозволено, чтобы утверждать свое «я». Но ему все-таки не удается представить «я» как самодостаточное, ему нужен другой, к которому человек должен постоянно обращаться, чтобы познать свою единичность и свободу.

§ 2. Любовь как всеединство и свободное самоограничение у Л. П. Карсавина

1. Любовь как «земной закон равновесия» у Ф. М. Достоевского

После интенсивного осмысления с многодискутируемыми вопросами: «Что я за человек, во что должен верить, и на что имею право надеяться?» – последним ответом Достоевского является любовь. Как и Ницше, он начинает с утверждения того, что любить ближнего невозможно, а надеяться на это чувство могут только дальние: «Я тебе должен сделать одно признание, – начал Иван: – я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних»[39]. Конкретно-индивидуальное, как например, неприятный запах, глупое лицо и др., действует на других отталкивающе. Если человек преодолевает в себе эти неприятные чувства, то только «с надрывом лжи, из-за заказанной долгом любви»[40], а не добровольно, то есть из понимания и следования моральному закону. Это – провокативный тезис Ивана, что любовь к несовершенному человеку присуща только Богу. Возникает вопрос: как можно свободно, безуслов-

но любить несовершенного человека? Только сострадание к другому делает такую любовь возможной. Любовь к совершенному человеку свободна, а к несовершенному – требует сострадания. Почему человек не в состоянии любить другого без сострадания? Является ли это следствием его плохих качеств, или же лежит в основе его природы? В несовершенстве человека заключена и причина его страданий, как это следует из истории: «Люди сами, значит, виноваты: им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси, сами зная, что станут несчастны, значит, нечего их жалеть»[41]. Но в реальной жизни страдают невинные дети. Человек хочет принимать участие в наказании, хочет знать, что справедливость и гармония будут восстановлены не только в потустороннем мире. И Иван отказывается от будущей гармонии: «не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка»[42], если его страдания не искуплены. Символически он возвращает свой входной билет в гармонию.

« – Это бунт, – тихо и потупившись проговорил Алеша.

– Бунт? Я бы не хотел от тебя такого слова, – проникновенно сказал Иван. – Можно ли жить бунтом, а я хочу жить»[43].

Достоевский проводит четкую границу между «я» и другим. Другой – это ближний и дальний, другая личность или человечество, которое сейчас страдает. И если страдание является ценой совершенного будущего, словами Ивана Достоевский не принимает его. Писатель представляет проблему страдания и несовершенства как универсальную, решение же зависит от судьбы единственного ребенка. Никто не может спастись в одиночку, любовь к ближнему не допускает этого. Это пережил и Инквизитор, который жил в пустыне отшельником, пытаясь покорить свою плоть, «чтобы сделать себя свободным и совершенным, но однако же, всю жизнь свою любивший человечество...». Он вдруг осознал, «что миллионы остальных существ божиих остались устроенными лишь в насмешку, что никогда не в силах они будут справиться со своею свободой, что из жалких бунтовщиков никогда не выйдет великанов ...»[44]. Он всю жизнь истратил на подвиг в пустыне «и не излечился от любви к человечеству», и в этом вся тайна. Таким образом признается,

что человек – «недоделанное пробное существо», чего, например, Ницше не допускает – он верит, что каждый способен на подвиг преодоления себя. Достоевский допускает принцип «все дозволено». Человеческая судьба представляется трагичной и неразрешимой. Алеше трудно понять, как можно так жить, и он восклицает:

« – А клейкие листочки, а дорогие могилы, а голубое небо, а любимая женщина! Как же жить-то будешь, чем ты любить-то их будешь?»[45]

Последний ответ Ивана – это объяснение в любви к Алеше: « – если в самом деле хватит меня на клейкие листочки, то любить их буду, лишь тебя вспоминая. Довольно мне того, что ты тут где-то есть, и жить еще не расхочу»[46].

Любовь к ближнему и осознание того, что человек любим, составляют смысл человеческого бытия. Любовь дана человеку и приближает его в этой способности к Богу – это послание Достоевского. Отрицание любви означает – «все дозволено».

Любовь как устанавливающая равновесие через ограничение собственного «я» – эту мысль Достоевский формулирует в своем дневнике 16 апреля 1864 года, через день после смерти его первой жены Марии Дмитриевны:

«Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?

Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, невозможно. Закон личности на земле связывает. *Я* препятствует...

Итак, человек стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил любовью в жертву свое *Я* людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения завета, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна ...»[47]

Любовь представляется, таким образом, актом жертвы своей индивидуальности, независимости по отношению к другому в стремлении к идеалу: преодолеть человеческое несовершенство, а с ним и собственное «я» в соединении с Богом. Схема межчеловеческих отношений как любовь, жертва, смерть и воскресение войдет в понимание личности Карсавиным, о чем речь пойдет ниже.

2. От любви к любимой к любви к другому (ближнему, Богу) у Л. П. Карсавина

После публикаций произведений Ницше тема любви ставится в центр философской рефлексии. Влияние Ницше в конце XIX столетия в России является огромным, превышающим влияние Л. Н. Толстого, хотя и противоречивым, как отмечал Г Флоровский[48]. В своем понимании любви к ближнему Ницше релятивирует понимание морали как вечного принципа. Человеку ничего не полагается извне, его определения исходят только от него. Следуя этому подходу, любовь между мужчиной и женщиной представляется сокровеннейшей и интимнейшей способностью человека, которая может привести к пониманию любви вообще, но прежде всего любви христианской, как отмечает С. Франк. Он понимает заповедь любви не просто как моральное повеление, а как попытку «помочь душе открыться». В этой связи он замечает: «свобода образует здесь само существо духовного акта»[49]. К своей работе «С нами Бог» Франк делает следующее посвящение: «Двум женщинам, научившим меня, что такое любовь: моей жене и дочери». Это посвящение свидетельствует о неразрывной связи любви с жизнью и метафизикой.

Если любовь в общем является фундаментальным свойством и способностью человеческого существования, то любовь между женщиной и мужчиной как самый свободный и интимный акт должна быть предусмотрена в сфере Абсолютного. Вл. Соловьев первым вводит проблематику Софии в философский дискурс в России. В его намерения входило создать философию, которая согласовывала бы логическую и систематическую точность с интимным отношением к бытию. Этой потребности создания новой философии соответствовало идущее от богословских, а также философских источников, в частности неоплатонизма, учение о Софии, которое при помощи рационально осмысливаемого мира открывает «вечно женственное». При этом содержание понятия «Софии» у Соловьева является многоуровневым и многозначным, о чем подробно пишет А. Ф. Лосев[50].

Из различных представлений Вл. Соловьева о Софии Карсавину ближе всего формулировка любви как прозре-

ния в идею любимой. В более широком плане, через любовь возможно прозрение к сущности другого «я», к Богу, через приятие другого «я» возможно осуществление полноты и единства бытия. Любовь заставляет нас «во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого. Познавая в любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на деле центр собственной жизни за пределы своей эмпирической особности, мы тем самым проявляем и осуществляем свою собственную истину, свое безусловное значение, которое именно и состоит в способности переходить за границы собственного фактического феноменального бытия, в способности жить не только в себе, но и в другом»[51]. Только в любви человек может преодолевать, по Соловьеву, эгоизм, приближаясь к мироощущению и познанию всеединства.

Коротко осветив философский дискурс, который имел место в России во время написания Карсавиным статьи «Петербургские ночи», обратимся к самому Л.П. Карсавину. В своей интерпретации любви он начинает с подробного анализа представлений о любви у Достоевского. Но, как и Ницше, он должен заключить, что учение о любви к ближнему в своих последствиях ведет не к изменению мира к лучшему, а к его приятию. «Человека, – пишет Карсавин, ссылаясь на Достоевского, – ... надо любить во грехе, но греховное о нем – нацело отсечь, как злое бытие, победить зло силою смиренной любви»[52]. Дальше он разбирает эту позицию и делает вывод, что, согласно ей, корни человека, его мысли и чувства находятся в другом мире, который также оторван от мира чувств как душа от тела. Ницше ищет выход в самом человеке и призывает к самоуничтожению и самотворчеству. Но Достоевский уже предвидел этот путь, когда он словами таинственного гостя отца Зосимы говорит: «Ибо всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит изо всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение. ...Ибо привык надеяться на себя одного и от целого отделился единицей, приучил свою душу не верить в людскую помощь, в людей и в человечество...»[53]. Карсавин пытается восстановить утерян-

ное единство с помощью любви. Он заявляет, что нет самостоятельного существования зла, а существует только умаление добра, его несовершенство.

Ограниченная духовная любовь старца Зосимы и ограниченная сладострастная любовь Карамазовых наглядно свидетельствуют, независимо от проявления любви в несовершенстве, также о ее раздвоенности. Карсавин называет это «отъединение» любви ее моментами. Любовь открывает возможность к осознанию различных человеческих чувств, которые, проживаясь до предела, обращаются в свою противоположность. Любовь как потребность обладать любимой, принять в себя полностью другое «я», до ее порабощения, означает отказ от своего «я» и самопорабощение. Любовь проявляется в поле напряженности между постоянной отдачей и приятием, в переходе от полного свободного отказа от себя к полной зависимости и несвободе. Эта противоречивость не является для Карсавина свидетельством существования добра и зла независимо друг от друга, а признаком того, что человек представляет собой несовершенное всеединство, моменты качествования которого выражают различную степень совершенства, к которому человек стремится в жизни.

В понимании любви Карсавиным проявляется и концепция личности, при этом любовь представлена им как всеединство. Вначале он описывает отношение «я» к любви как отношение всеединства: «Не она, Любовь, любит – я люблю; не она стремит меня – я стремлюсь. ...Однако люблю я Любовью и что-то не мое, а вселенское раскрываю в стремленьи моем»[54]. Карсавин продолжает: «Любовь, это – я; и все же она – не я, так как я свободен не открыть себя этому чувству». Наконец он утверждает: «Единоразличны Любовь и я, нераздельны и неслиянны, таинственное двуединство»[55].

После определения отношения «я» к Любви как двуединства Карсавин рассматривает структуру отношения «я» к любимой как следующее двуединство, которое определяет, то есть делает осмысленной, его личность: «Самостяжение, самосознание созидает личность, в самобытии своем необходимо ограниченную. Но в любви моей познаю я, что моя личность – лишь часть высшей личности, другая половина которой в любимой моей. В любви превозмогаю я грани моей личности, в то же время впер-

вые их ясно очерчивая, и сознаю себя личностью двуединой. Двуединая личность моя проявляется в том, что, сознавая себя определенным, ограниченным единством, я вбираю в себя столь же определенное или ограниченное единство любимой и всецело себя изливаю в него. Так утверждается личность моя и ее, так утверждается и наша двуединая личность»[56].

Любовь – это я и любимая, и одновременно больше, чем только мы вдвоем, она триединство, высшая личность. То, что отношение к любимой определяет личность через ее ограничение, иллюстрирует Карсавин примером в другом своем философско-лирическом произведении – «Поэма о смерти». Речь идет об ограничении свободы я другим я, в то время как любовь к Богу делает «я» сопричастным бесконечности и свободе. В поэме автор описывает ситуацию, когда герой хочет поцеловать любимую девушку, но чувство ее неприкосновенности его останавливает. «А Элените: “Что тут разговаривать! Целовать надо!” ... – сломила слабую мою волю ... А Бог вот ничего такого не сказал и не говорит, ибо дорога Ему моя свобода и больно Ему видеть меня рабом»[57]. Двуединство с любимой, осознание двуединой с ней личностью понимается только в ограничении двуединства тем, что противопоставляю его Любви. «Отдаваясь же ей, уношусь я в безграничность, расширяюсь и утрачиваю себя, если нет пределов Любви»[58].

Карсавин трансформирует отношение между «я» и любимой уже в этой работе в отношение «я и ты». В своих более поздних работах «Философия истории», «О личности» он называет только отношение «я и ты», а также «субъект» и «другой». Здесь же Карсавин применяет и свое положение «все во всем находится стяженно», чтобы определить субъект в его отношении к другому. Реальный субъект проявляет себя одновременно как мыслящий и бодрствующий, как стремящийся к самовыражению, так и сам себя наблюдающий, он в этот момент неделим и одновременно двойственен, осознавая себя в двух «я». Он проявляется как двуединый, триединый, многоединый субъект, ибо он есть каждое из своих качествований целиком и все они вместе. Все качествования данного я присутствуют в нем как возможность. Каждая возможность означает не отсутствие других качествований, а *«особого*

рода их присутствие или *наличность*, не простая чистая возможность их появления или моего становления ими, не отвлеченное, формальное их единство, но как бы *"стяженное" их единство*, конкретно-реальное и в то же время неразличенное, не дифференцировавшееся»[59] На основании наличия «всего во всем» в субъекте реализуется и связь с Абсолютным и другим. Существование внешнего мира дано субъекту в его восприятии, но само восприятие субъектом другого обуславливается возможностью стать другим этого другого (например, субъекта), то есть самим этим другим (например, субъектом). Субъект принимает другого и становится сам другим своего предшествующего «я», не приявшего другого, а только направленного на самонаблюдение в своем собственном многоединстве. Таким образом, для Карсавина субъект, принимающий в себя другого, обогащается, становится полнее субъекта, направленного только на себя. Субъект как многоединство своих собственных моментов становится моментом другого, высшего субъекта, который принимает этих единичных субъектов как свои моменты.

В ключе рассмотрения темы любви Карсавиным, понимания ее как двуединства с любимой можно прийти к его понятию «симфонической личности». Через взаимодействие между всеединым субъектом и другим субъектом Карсавин так определяет социальную личность: «Двуединство же личности с инобытием должно само быть личностью: симфоническою и, в частности, социальною... первоединство индивидуальной личности... должно быть и единством ее с другими индивидуальными личностями, с чем связана "переменность" я»[60]. Он остается верен своей системе выведения всего из первоединства, хотя в области социальной, когда утверждается первичность «симфонической личности», это приносит ему много критики.

Движущей силой взаимодействия индивидуальных личностей является любовь. Стремление выйти за пределы своего «я», «разъединение-умирание социальной личности есть *жертвенная самоотдача* (*любовь*) индивидуальных личностей друг (к) другу, ее воссоединение-воскресение – *утверждение* каждой из них другими (чрез самоотдачу)»[61]. В то время как Киркегор и Ницше ставят в центр способность человека к выхождению за границы

своего «я», вне поля их рефлексии остается, что человек, ограничиваясь другим я, одновременно обогащается качествованиями другого.

Осуществленный анализ продемонстрировал, во-первых, возможность тематизации различных феноменов человеческого бытия с позиции концепции личности у Карсавина, во-вторых, показал ее действенность и преимущества в контексте учений других мыслителей, что и позволило (в-третьих) сделать общие философские заключения.

Достоевский констатировал свободу человека и невозможность исполнения заповеди Христовой возлюбить ближнего как самого себя. Единичность и несовершенство представляют собой исходную ситуацию существования человека, которую он хочет преодолеть, стремясь к идеалу. Это возможно, по убеждению Достоевского, только через любовь (жертву). Человек изначально несовершенен, а потому зависим от сострадания и от чувства быть любимым, которые демонстрируют приятие его слабости. Но он также зависим от любви как самопожертвования, чтобы достигнуть совершенства.

Ницше, наоборот, утверждает, что именно любовь стоит на пути человека к совершенству, так как она признает его слабость. Не через любовь, а через становление сверхчеловека, исходя из своих собственных глубинных сил, можно достигнуть совершенства. Человек должен творить себя сам, без сострадания к себе и другим, только это дает ему свободу и сознание того, что все дозволено. Подход Ницше делает необходимым осмысление понятия «ответственного поступка». В настоящей работе мы не будем отдельно рассматривать его, а укажем только на направление поиска в отечественной философии. Это понятие вводится в философский дискурс и развивается С. Франком и М. Бахтиным. Человек может все, ему все дозволено, он должен пытаться осуществить все, но с чувством ответственности. Человек также свободен не выбрать добро. В то время как Достоевский обеспокоен тем, чтобы свободу уравновесить стремлением к совершенству посредством любви, Ницше предоставляет человека самому себе, хотя для него очевидно, что в результате: «Ничто больше не живет, что я люблю, – как могу я любить еще себя?»[62]

Осознание своей единичности и индивидуальности полагает наличие другого, другой личности. Карсавин выдвигает тезис, что человек возможен как личность только при условии, что уже существует совершенная личность. Он ищет выход между несовершенной природой человека и его стремлением преодолеть ее через «лицетворение» к совершенству. Карсавин не признает несовершенства человека, скорее это стяженное совершенство, которое он свободен актуализировать, открыть себя любви или – нет: «Любовь – сама вечность. Она – полное, совершенное, истинное бытие, и нет бытия вне Любви»[63]. Любовь и свобода представлены философом как глубинные чувства и способности человека.

Краткий обзор позиций вышеуказанных авторов позволяет сделать общий вывод: отрицание любви приводит к утверждению: «все дозволено», безграничную свободу может уравновешивать только любовь. Одиночество – это дань свободе, но, как очень точно сформулировал Достоевский, «от любви нельзя излечиться», и в этом вся тайна.

Рассмотрение темы любви велось нами как бы из центра концепции всеединства личности. С другой стороны, сама эта тема исходила из жизни, что, в свою очередь, определило тип философствования Карсавина и его стиль изложения. Его тип философствования – это метафизика всеединства, отражающая жизнь, то есть переживание любви как опыта всеединства. Стиль изложения выразился в лиризме и художественности работ Карсавина, посвященных любви, которая «выше наслаждения и страдания, жизни и смерти, любви и ненависти. Она – многоединство их, ничего в них не умаляющее; Она – их усовершение»[64]. Лев Карсавин и собственной личностью демонстрирует это свое утверждение и убеждение о единстве жизни и метафизики.

§ 3. Диалог Л. П. Карсавина с М. М. Бахтиным

Теме диалога уделяется пристальное внимание исследователей в области как филологии, так и философии, и если еще недавно из перспективы диалогичности анализировались преимущественно язык, философский дис-

курс, строение философского текста, то сегодня интерес в ней смещается к рассмотрению таких философских концепций и позиций, в основе которых изначально присутствуют общение и личность. Так, М. Бубер и Э. Левинас стремятся вывести человеческое общение, отношения «я и ты» за рамки онтологии и мышления. Диалогичность творчества Карсавина проявляется как в построении его текстов – многие из его работ написаны в форме диалога, – так и в самой его философии, которой присущ «последовательный онтологизм»[65], в основе которого находится идея всеединства. Именно благодаря ей преодолевается, по Карсавину, солипсизм и замкнутость монады Лейбница. Подобный подход с последовательно проводимым онтологизмом идеи всеединства способствует разъяснению ряда упреков и неопределенностей в концепции личности Бахтина и одновременно демонстрирует возможность философии Карсавина участвовать в современном философском диалоге. Философию Карсавина отличает сложность, многозначность, многослойность дискурса, что, по утверждению Хоружего, делает его «самым современным из всех русских философов».

Творчество Бахтина в первую очередь отличается своей сознательной установкой на диалогичность и через эту диалогичность – на «узнавание» человеком самого себя. Ориентация на другого, открытие диалогичности мышления и полифоничности «я» позволяют обнаруживать перекличку идей у Бахтина с другими мыслителями, например с М. Бубером, М. Хайдеггером, О. Розеншток-Хюси, а из русских философов с Вл. Соловьевым, Н. Бердяевым и, конечно, Л. Карсавиным. Бахтин говорит голосами других – и выражает свои мысли, находя созвучие с ними у Достоевского или Рабле. Эти «голоса других» читатель пытается домыслить, досказать от себя. У Бахтина находят и философский модернизм, эклектически сочетающий формализм, феноменологию, неокантианство; и идею всеединства; и поиск ответа на вопрос о возможности пройти через субъективную духовность непосредственно к Абсолюту, минуя этап общезначимых содержательных этических систем; и многое другое[66]. Довольно разработанной является тема переклички идей Бахтина, его спор с западноевропейской философской традицией, где он определяет свое отношение к тому или иному тече-

нию, автору. Но если на западноевропейских философов Бахтин открыто ссылается, то он этого почти не делает, да и не мог сделать из-за цензурных соображений, по отношению к русским религиозным мыслителям.

Философское соприкосновение Бахтина с традициями русской философии включает прежде всего специфические черты русской философии вообще, в которой на первый план выступает проблематика, связанная с пониманием личности. Эта тема разрабатывается в проблемном поле отношения личности к миру и к Богу, в терминологии «софиологии», «всеединства», «соборности», «симфонической личности». Связывая творчество Бахтина с русской философской мыслью, можно ответить на ряд вопросов, которые считаются открытыми или отчасти неразработанными, если в качестве ориентира берется западноевропейская философия. Это в первую очередь относится к пониманию личности, взаимозаменяемости («обмен бытия», по терминологии Хоружего) «я» и другого, их взаимодействия. Близость к религиозной философии проявляется и в том, что Бахтин сам подчеркивает, говоря о конкретном долженствовании, обретении своего единственного места в единственном событии-бытии как целостном противопоставлении «я» и другого – темы, не находящие выражения в теоретической этике, а на деле составляющие смысл всей христианской нравственности. Он формулирует задачу «адекватного научного выражения и полной принципиальной продуманности»[67] этого принципа нравственности.

Философия личности Карсавина может рассматриваться как один из голосов в полифонии бахтинского дискурса. Общее между философскими взглядами Бахтина и Карсавина объясняется не только равно присущей им спецификой русского философского мышления, поражает и родство формулировок, выражающее их теоретические позиции. Карсавин, находясь после высылки из России в Берлине, общался с М. Бубером, диалогизм которого привлек его внимание, а также был высоко оценен Бахтиным и повлиял на его творчество, обуславливая и соприкосновение взглядов двух русских мыслителей. У Карсавина есть ряд работ, выполненных в форме диалога, которые так и названы им – «Диалоги»[68], или, как одна из его самых главных работ, «Поэма о смерти»,

представляют собой диалог с любимой. И в то же время, проводя параллели в понимании субъекта, личности, культуры, Бога, у этих философов можно найти различные ответы на вопросы о свободе личности, ее отношении к Богу и вытекающие отсюда различные интерпретации взаимоотношения «я» и другого.

Построение своей концепции эстетической деятельности Бахтин начинает, как и Карсавин, с определения личности (на фоне критики рационализма, недостаточности и невозможности адекватного отражения им индивидуальности, единственности личности в полноте ее бытия). Структура такой личности у Бахтина определяется через поступок, в котором должна быть выражена «персональная причастность», роль личности в одном-единственном поступке, в котором общее есть конкретность его индивидуальных моментов. «Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектонических точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические, и социальные) и, наконец, религиозные.»[69]. У Бахтина очень часто употребляется знак дефиса (тире) для подчеркивания неразрывности «я» и другого, акта-поступка, события-бытия, бытия-жизни, поступка-мысли и т. д. Таким образом Бахтин пытается «схватить», отразить в языке неразрывность бытия, его полноту в индивидуальности, в личности и в то же время соотнесенность индивидуального с общим, его связь с другой индивидуальностью, с другим «я». Те же проблемы стремится решать и Карсавин. В своем докладе на 7-й Международной Бахтинской конференции в 1995 году в Москве Д. Эрдинаст-Вулкан упрекала Бахтина в контрабанде «другого я» в субъект, в нераскрытии механизма взаимозаменяемости «я» и другого, «я» и Бога[70] Не исключено, что Бахтин пользовался распространенной идеей «всеединства» и ее применением в русской персоналистской традиции, она как бы вписана в контекст взглядов философа на человека и окружающую его реальность. Можно лучше понять Бахтина, учитывая наличие этого контекста. Наиболее разработанной концепцией личности в традиции идеи всеединства является учение о «симфонической личности», «всеедином субъекте» Карсавина, диалог с которым

проясняет менее разработанные стороны концепции личности Бахтина и выявляет ее слабые стороны.

Карсавин выводит определение «симфонической личности», усложняя понятие «субъект», которое само по себе является сложным, многозначным, многоуровневым, применяя принцип «всего во всем» для описания структуры субъекта. Через это присутствие в субъекте всего осуществляется его связь с Абсолютом и с «иным», другим субъектом и миром. Существование внешнего мира, другого субъекта воспринимается как данность, как иное, но восприятие этого иного возможно только, если оно является иным данного субъекта, то есть самим субъектом. Субъект воспринимает иное и сам становится иным по отношению к себе, воспринимающим только себя многоликого. Таким образом, субъект, воспринимающий иное, шире субъекта, воспринимающего только себя. Субъект как всеединство своих моментов становится моментом высшего субъекта, в который включены как моменты другие субъекты. Воспринимая другого субъекта, другое я как свое иное, он становится двуединым субъектом, с чем связана «переменность» я[71]. Субъект, таким образом, является не только многоликим, но и двуединым. С введением взаимоотношения всеединого субъекта с другим субъектом связано и понимание Карсавиным индивидуальности, которое усложняется и фиксируется введением нового термина «симфонической личности»: «Двуединство же личности с инобытием должно само быть личностью: симфоническою и, в частности, социальною»[72].

Бахтин не разрабатывает столь тщательно структуры «другого». Но у него есть, по существу, родственное понятие «вживание». «Я активно вживаюсь в индивидуальность, а следовательно, ни на один миг не теряю себя до конца   Вживанием осуществляется нечто, чего не было ни в предмете вживания, ни во мне до акта вживания, и этим осуществленным нечто обогащается бытие-событие, не остается равным себе»[73]. И однажды став, свершившись, это иное субъекта уже не исчезает бесследно, а остается частью его «я». Этот акт вживания не является пассивным растворением в чужом «я», а «*ответственным* актом-поступком отвлечения от себя или самоотречения»[74]. Субъект осознает другое как иное, чужое. Открытым у Бахтина остается вопрос, как иное становит-

ся его иным (своим), как возможно его усвоение. Кроме признания того, что мир един, нет других указаний на его узнавание и усвоение. Карсавин углубляет эту схему усвоения другого я, вводя понятие высшей и «симфонической» личности, динамика которой выражается схемой первоединства – саморазъединения – самовоссоединения личности. На эту схему накладывается христианская интерпретация смерти, любви и жертвы. Первоединство индивидуальной личности есть ее единство с другими личностями. Разъединение – это «умирание социальной личности», «*жертвенная самоотдача* (*любовь*) индивидуальных личностей друг (к) другу», отдача своего бытия. Воссоединение – это воскресение социальной личности, «*утверждение* каждой из них другими (через их самоотдачу)»[75]. Взаимодействие индивидуумов осуществляется, во-первых, через их принадлежность в действовании моментам высшей личности, во-вторых, «каждый из них, “воздействуя на другого”, утверждает себя путем вытеснения или поглощения другого, т. е. каждый и утверждает себя в бытии или жизни и погибает в самоутверждении другого   оба, последовательно или сосуществуя, каждый по-своему, индивидуализируют двуединое действие, вне или, вернее, – без их индивидуализаций не существующее...»[76] Карсавин и Бахтин понимают, что признание наличия второго я, другого в личности связано или с «самоотречением» «я», или же с «самоутверждением» «я» или другого. Но в любом случае иное, другое остается моментом «я», моментом свершившегося акта, в котором личность уже не равна себе предыдущей. Свершившееся нельзя сделать не бывшим. Бахтин приводит пример прихода Христа, Карсавин говорит о сотворении человека. Здесь может находиться разгадка «подмены» Бахтиным «я» или субъекта другим, Богом, их переменности. У Бахтина слабо развита онтологическая сторона диалога, в то время как у Карсавина именно «онтологический обобщенный диалог», добровольное приятие смерти – отдача бытия ради другого[77], составляет центральный мотив осмысления взаимодействия личностей. Нерастворимость одного «я» в другом объясняется Карсавиным, который в свою очередь ссылается на Лейбница, сотворенностью души Богом. Он приводит в пример и мистический опыт переживания единства с Богом, которое, по его мнению,

не может быть полным, поскольку человек не вспомнил бы себя при полном в данный момент разъединении с собой. Жизнь личности – это ее «пребывание», хотя она неизменно разъединяется и воссоединяется – «*воскресение чрез ее умирание*» – но в качестве определенного единства она неизменно пребывает[78].

Всеединая личность у Карсавина и субъект у Бахтина в его «единстве-бытии» могут быть лучше поняты как индивидуации, моменты высшей личности. Общим в архитектонике субъекта у Карсавина и Бахтина является то, что оба заостряют внимание на выражении полноты бытия субъекта, его неповторимости и индивидуальности, что достигается акцентированием «настоящего момента». Для этого Бахтин пользуется понятием «не-алиби бытия» субъекта, а Карсавин отказывается от идеи прогресса и детерминации, которые умаляют настоящее.

Когда открыт другой равноправный голос, встает вопрос о свободе личности. Кроме любви и свободной жертвы, Карсавин формулирует эту проблему и как умаление индивидуальной свободы до свободы выбора (liberum arbitrii)[79] Делая этот вывод, он постоянно подчеркивает невозможность существования личности без другого; индивидуальность может проявиться только через другое, только как момент высшей двуединой, всеединой личности. У Бахтина здесь другая позиция, личность творит себя из самой себя, из ничего.

Оба автора осмысливают и отношение личности к Богу. Анализируя взаимоотношение между автором и персонажем у Достоевского, Бахтин замечает, что «Достоевский часто перебивает, но никогда не заглушает чужого голоса, никогда не кончает его “от себя”, то есть из другого, своего сознания. Это, так сказать, активность Бога в отношении человека, который позволяет ему самому раскрыться до конца ...»[80] До удивления похожую позицию в отношении Бога к человеку высказывает в своей «Поэме о смерти» Карсавин, где герой обращается к своей возлюбленной Элените[81] Несмотря на то что человек свободен по отношению к Богу, смыслом его существования является совершенствование, обожение, стремление к единству с Ним. У Карсавина Бог Совершенен и не может развиваться, – это будет умалением совершенства. В этой позиции Достоевский в голосах своих персонажей,

а вслед за ним, по всей вероятности, и Бахтин, придерживается другого мнения в представлении об отношениях Бога и человека. Достоевский не демонстрирует излишнего пиетета к Богу, вступая с ним в диалог. Анализируя Достоевского, Бахтин тоже говорит его голосом, Абсолютное совершенствуется в диалоге с личностью. Эта открытость диалога между другим – Абсолютом и личностью допускает несовершенство Абсолюта, возможное наличие зла, вслед за чем вводится и проблема вины. Принятие открытости диалога, несовершенства Абсолюта перекладывает проблему выбора и ответственности за него на человека. Обычно диалог между Богом и человеком рассматривается исследователями как открытый, неоконченный. Если, по Бахтину, как пишет О.В. Брейкин, к Абсолюту могут вести много путей и полифонизация морали составляет нравственный идеал современной цивилизации[82], то сам Бахтин утверждает ценности, близкие христианству: «Личность должна стать сплошь ответственной: все ее моменты должны... проникать друг друга в единстве вины и ответственности»[83]. Основными принципами эстетической деятельности личности являются «любовь» и «жертвенность». И в качестве определяющего момента Бахтин добавляет «ответственность».

Наиболее близкими у Бахтина и Карсавина являются их трактовки культуры. Первый пишет, что в каждой культуре «заложены огромные смысловые возможности, которые остались не раскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры»[84]. В истории раскрываются все новые смыслы новых культур, которые определяют эстетическую деятельность личности.

Карсавин мыслит культуру как всеединую личность, всеединство, в котором есть все в стяженном виде. Культура как личность находится в связи с Абсолютом (Высшей Совершенной Личностью), актуализируя собой его моменты. Культуры – это различные интерпретации, воплощения Абсолюта, раскрывающие его индивидуальное, личностное начало, возможное только как единство множества. Карсавин различает три основных отношения к Абсолюту: теистическое, пантеистическое и христианское, которые конкретизируются в различных культурах. Бахтин также видит в отношении к Абсолюту «смысловое

единство», «содержание» культуры, без которого ее материальное выражение не имело бы ни смысла, ни единства. Он говорит о слове, Логосе как объединяющей силе культуры. Ясно, что культура творится не из ничего, как это, по Бахтину, происходит с индивидуальной личностью; в ней потенциально заложено бесконечное множество смыслов. В этом толковании культуры он наиболее близок к пониманию ее как всеединства.

Таким образом, Бахтин акцентирует свое внимание на индивидуальной личности, на сфере диалога между обычными людьми, углубляет понимание ее эстетической деятельности как свободного самотворчества. Карсавин делает акцент на разработке онотологической схемы взаимодействия между личностями. Обоим присуща ориентация на «другого», на высшее единство, диалогичность как определяющий момент существования индивидуальности, но Бахтин выделяет чувство ответственности в свободе ее выбора, в творении ее из себя, а Карсавин определяющим видит высшее единство, которое актуализируется, индивидуализируется через личность.

---

[1] Цит. по: *Хоружий С. С.* Примечания к «Noctes Petropolitanae» // Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 523.

[2] *Nietzsche F.* Brief 804. An Franz Overbeck in Basel (23. Februar 1887) // Nietzsche. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Dritte Abteilung. Fünfter Band. Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1887 – Januar 1889. Berlin-New York, 1984. S. 27.

[3] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Л.,1972–1990. Т. 20. С. 28.

[4] Ср.: Zum geschichtlichen Verständniss der fünften und sechsten Abteilung (Einleitung) // Kierkegaard S. Gesammelte Werke. 5 und 6. Abteilung. Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden. S. VII.

[5] *Kierkegaard S.* Die Wiederholung. S. 74.

[6] Ibid. S. 72.

[7] *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). С. 12.

[8] *Kierkegaard S.* Die Wiederholung. S. 55.

[9] Ibid. S. 60–62.

[10] Ibid. S. 62.

[11] Ibid. S. 57.

[12] Ibid. S. 78.

[13] Ibid. S. 80–81.

[14] Ibid. S. 82.

[15] Ibid. S. 89.

[16] Ibid. S. 95.

[17] Ср.: *Достоевский Ф. М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 7-ми т. М., 1994. Т. 7. С. 332.

[18] *Nietzsche F.* Brief 236. An Franz Overbeck in Basel (etwa 5. Juni 1882) // Nietzsche. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Dritte Abteilung. Erster Band. Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1880 – Dezember 1884. Berlin-New York, 1981. S. 200.

[19] *Nietzsche F.* Brief 242. An Paul Rée in Stibbe (18. Juni 1882) // Ibid. S. 205.

[20] *Nietzsche F.* Brief 249. An Lou von Salomé in Stibbe (26. Juni 1882) // Ibid. S. 211.

[21] *Nietzsche F.* Brief 300. An Elisabeth Nietzsche in Tautenburg (9. September 1882) // Ibid. S. 254.

[22] *Nietzsche F.* Brief 301. An Franz Overbeck in Basel (9. September 1882) // Ibid. S. 256.

[23] *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885) // Nietzsche. Werke. Sechste Abteilung. Erster Band. Berlin, 1968. S. 72.

[24] Ibid. S. 212.

[25] См.: *Франк С. Л.* Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 9–64.

[26] *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra. S. 73.

[27] Ibid. S. 11.

[28] Ibid. S. 12.

[29] Ibid. S. 10.

[30] Ibid. S. 191.

[31] Ibid. S. 337.

[32] Ibid. S. 336.

[33] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 194.

[34] *Гегель Г В. Ф.* Наука логики. С. 98.

[35] *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra. S. 268.

[36] Ibid. S. 133. Ср. также: S. 268.

[37] Ibid. S. 270.

[38] Цит. по: *Гроссман Л. П.* Достоевский. М., 1962. С. 307. Ср.: Биография, письма и заметки из дневника Ф. М. Достоевского. СПб., 1883.

[39] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15-ти т. Л., 1991. Т. 9. С. 266.

[40] Там же.

[41] Там же. С. 274.

[42] Там же. С. 275.

[43] Там же. С. 276.

[44] Там же. С. 294.

[45] Там же. С. 296.

[46] Там же. С. 297.

[47] Цит. по: *Гроссман Л. П.* Достоевский. С. 307–308.

[48] *Флоровский Г В.* Пути русского богословия. С. 453.

[49] *Франк С. Л.* С нами Бог. Три размышления // *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 323.

[50] Ср.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 256.

[51] *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 507.

[52] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae // Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 126.

[53] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15-ти т. Т. 9. С. 341.

[54] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 105.

[55] Там же. С. 106.

[56] Там же. С. 169–170.

[57] *Карсавин Л. П.* Поэма о смерти // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 267.

[58] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 170.

[59] *Карсавин.Л. П.* Философия истории. С. 38.

[60] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 9–10.

[61] Там же. С. 10.

[62] *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra. S. 336.

[63] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 151.

[64] Там же. С. 170.

[65] *Хоружий С. С.* Диалогическая природа философского творчества Карсавина // Revue des études slaves. Vol. 68/fasc. 3. 1996: Lev Karsavin et la pensee russe du XXe siècle. P. 333.

[66] Ср.: *Эткинд А. М.* Эрос невозможного. М., 1994. С. 305–326; *Брейкин О. В.* Философия поступка М. Бахтина и проблема Абсолюта // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. СПб., 1995. С. 219; *Доброхотов А. Л.* Человек в человеке. Бахтин о статусе идеи в творчестве Достоевского // The 7th International Bakhtin Conference. June 26–30, 1995. M.: Ed. by Moscow State Pedagogical University, 1995. Book II. С. 404.

[67] *Бахтин М. М.* К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1994. С. 68.

[68] См.: *Карсавин Л. П.* Диалоги // Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 285-342.

[69] *Бахтин М. М.* К философии поступка. С. 52.

[70] Ср.: Тезисы доклада: *Erdinast-Vulcan D.* Bakhtin and the question of the subject // The 7th International Bakhtin Conference. M., 1995. Book I. С. 216.

[71] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 10.

[72] Там же. С. 9.

[73] *Бахтин М. М.* К философии поступка. С. 22.

[74] Там же.

[75] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 10.

[76] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 192.

[77] Ср:. *Хоружий С. С.* Диалогическая природа философского творчества Карсавина. С. 332. – Хотя Хоружий утверждает, что этот онтологический диалог у Карсавина ведется личностью только с Богом, Карсавин на самом деле переносит его и на социальную и на индивидуальную личность – любимую.

[78] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 68.

[79] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 192.

[80] *Бахтин М. М.* К переработке книги о Достоевском // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 328.

[81] *Карсавин Л. П.* Поэма о смерти. С. 267.

[82] Ср.: *Брейкин О. В.* Философия поступка М. Бахтина и проблема Абсолюта. С. 222-223.

[83] *Бахтин М. М.* Искусство и ответственность // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. С. 7.

[84] *Бахтин М. М.* Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 352.

ГЛАВА 4

«Симфоническая», совершенная личность

§1. «Средний религиозный человек»

Понятие «личность» не является исторически исходным в творчестве Карсавина, хотя его научно-исследовательский интерес *всегда* соотносился с *представлением о человеке*. Будучи историком, он, как уже отмечалось, занимался изучением религиозных течений и ересей в Италии, а позднее и на юге Франции. Новизну своих исторических исследований он видит, в частности, во введении понятий «средний религиозный человек» и «религиозный фонд». В чем Карсавин усматривает необходимость этих понятий? Что они должны раскрыть в понимании истории и культуры? Ответы на эти вопросы прояснят исходное представление ученого о человеке и его путь к философии личности, а более точно – к «симфонической», совершенной личности.

Впервые слова «средний религиозный человек» и «религиозный фонд» Карсавин вводит в своей магистерской работе «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков», которую он защищает в мае 1913 года в Петербургском университете. В своей диссертации 1916 года «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии», он более подробно, даже

«минуциозно», по его словам, разъясняет эти понятия, чтобы сделать более доступным читателю то, что исследователю уже кажется очевидным.

По убеждению Карсавина, только понятие «религиозного фонда» обеспечивает связь друг с другом обособленных и даже противоречивых движений и способствует выделению общего в религиозности. В свою очередь, понятие «среднего религиозного человека» позволяет осуществить синтез явлений духовной культуры.

Карсавин проводит различие между религиозностью и верой, определяя последнюю как «совокупность положений, догм, принимаемых верующим за истину», в то время как для понятия «религиозность» человека важно «не то, во что он верит, а то, что он верит, или то, как он верит»[1]. Иными словами, акцентируется субъективная сторона, душевное состояние верующего. Религиозный человек всегда во что-то верит, в то время как верующий человек не обязательно религиозен. Карсавину важно показать, что *о-жив-ляет* и «движет» богословие, его интересует не миросозерцание, а мирочувствование, не коллективное сознание, а коллективная религиозность. Следуя немецкой идеалистической философии, утверждающей противоречивость исторического процесса как проявление противоречивости сознания, он утверждает и демонстрирует антиномичность религиозности как мироощущения и описывает религиозность не как процесс, не «генетически», а «статически», делая срез в истории Средних веков и включая в него события и явления, связанные с проявлением религиозности. Но это не должен быть простой набор фактов. Карсавин вводит такие критерии: необходимость общего и типического, то есть распространенность и заметность. Как, следуя данным требованиям, представить коллективную религиозность, понимая ее не как сумму индивидуальных религиозностей и не как индивидуальный религиозный субъект, не как дух эпохи и не как народ? Для этого и необходимо, пишет Карсавин, ввести понятия «средний религиозный человек» и «религиозный фонд».

Философ понимает религиозный фонд «как необходимую форму сознания, обнаруживающую себя при наличности известных условий, или как характерные религиозные реакции человека данной группы, или как совокупность религиозных его навыков в области мысли, чувства и воли.

Религиозный фонд рисуется мне, как совокупность известных свойств в некоторой определенной пропорции и в известной связи друг с другом...»[2] Основой веры и религиозности является отношение к метафизическому, которое может быть представлено как Божеством, так и миром многочисленных духов, добрых и злых, а также – метафизическими силами. Представления о метафизическом конкретизируются в целом ряде взаимосвязанных и противоречивых систем. Карсавин подчеркивает, что нет четко выраженных систем, только их «наброски», которые существуют, сменяя друг друга. Период Средневековья, XIII век, являет, по Карсавину, наиболее ярко выраженную в борьбе и антиномичности взглядов напряженность религиозности, где религиозный фонд включает в себя следующие системы и элементы: 1) *политеистическая система*, содержащая в себе представления о множестве духов, но допускающая существование всемогущего Божества в ее иерархии, что обуславливает появление как монотеизма, который скрыт в изначальной идее Божества, так и дуализма, коренящегося в идее бесов; 2) *система вульгарной догмы*, включающая представления о иерархии демонов, с Дьяволом во главе, и противопоставленная светлому царству Бога. Наряду с этим существует представление об одном Дьяволе как враге светлого царства и Божества или только Божества; 3) *система дуализма*, которая усиливается через представления о Божестве и его царстве, при этом он и творец и владыка, а также может быть и судьей, носителем добра, то есть является и нравственным Абсолютом; 4) *монотеизм*, который должен решить проблему зла. Зло не от Бога. Его место в аду. Это вплетается в дуалистические представления и объясняет религиозно-моральный опыт, преступные желания, зарождающиеся в сердце человека. Так Карсавин описывает «смутное, первобытное» состояние религиозного сознания. Монотеистическая система включает в себя антиномию благостного Бога правды и всемогущего творца, которая снимается, по Карсавину, в Средние века «дуалистической систематизацией религиозности», что в итоге означает сохранение идеи Божьей справедливости через отрицание Его всемогущества и монотеизма. Монотеистическая система религиозности сохранялась только на высотах мистического опыта; 5) *мистицизм*, который связан с философско-мистическим умо-

зрением о реально-метафизическом мире как едином целом и в состоянии решить проблему дуализма религиозности, если не переходит в пантеизм[3].

Типичными представляются Карсавину идея миропорядка, рока, противопоставленная представлениям о всемогущем Боге, идея спасения души, идея чистой церкви, дуалистически-аскетическая идея в апостольском движении и др. Ни одна из систем не смогла охватить всей религиозности. Они сосуществуют, «переливаются» друг в друга, опираясь на религиозно-моральный опыт. Так, монотеизм, сила которого в переживаемой идее Абсолютного, сталкивается с идеей духов, превращая светлых духов в светлое царство. Труднее обстоит дело с объяснением злых духов и Дьявола. Карсавин выделяет два варианта: признать моральную проблематику мнимой, вынося единого Бога по ту сторону добра и зла, или признать рядом с Ним источник зла, а значит аморализм или дуализм. Дуализм, допуская существование двух враждующих царств, сталкивается с разделением человеческого существа, что противоречит духовному опыту стремления к преобладанию целостности, единого, Абсолютного. Политеизм также не существует как чистая идея; в нем всегда присутствует компонента иерархичности, что и обуславливает монотеизм. Таким образом, «религиозность живет чаянием выхода из противоречий, смутною жаждою предощущаемого единства; она замирает и костенеет, останавливаясь на односторонних и схематических решениях»[4].

Представителем *всего* религиозного фонда является «средний религиозный человек», который *весь* содержится в отдельном индивидууме, но с различной степенью интенсивности выражает этот фонд. С одной стороны, Карсавину нужен индивидуум, который представляет типичные, наиболее ярко выраженные черты средневековой религиозности. И этими представителями являются клерики (церковнослужители), а также выдающиеся личности эпохи. С другой стороны, он утверждает, что эти черты присущи всем, но выражены по-разному. В определении «среднего религиозного человека» можно проследить зарождение основных интуиций Карсавина, приводящих его к оригинальному пониманию личности.

«Средний человек» является носителем религиозного фонда. Но не существует реального человека, сознание

которого ограничено только религиозным фондом. «Средний человек» заключен в каждом реальном представителе своей группы. Карсавин строит некую структуру рядов «средних людей» – от представителя, например, эпохи Возрождения, гуманизма, до представителя (ограниченного временем или местом) какой-либо группы, например участника аскетического движения. Причем «отношение между членами ряда покоится не только на разнице в содержании и объеме понятия, а и на том, что сознание видового “среднего человека” является сознанием родового “среднего человека”, видоизмененным как наличностью новых черт, так и новою пропорцией родовых, из которых одни усилены, другие ослаблены. Следовательно, ряд “средних людей” является как бы рядом построенных на различных основах систем, частью из тех же элементов»[5]. Здесь просматривается приближение Карсавина к его более поздней формулировке о равенстве части целому, истоки которой он найдет у Николая Кузанского: «все во всем находится стяженно». Это же отношение имеет место между реальным индивидуумом какой-либо группы и «средним человеком». Карсавин не исключает возможности «почти полного совпадения» индивидуума, наиболее полно и ярко выражающего черты «среднего человека», с другими его чертами, что свойственно, по мнению мыслителя, выдающимся личностям. Он делает вывод, что гений просто наиболее ярко выражает среднее, всем присущее, в чем и состоит секрет его популярности.

«Средний человек», включая в себя весь религиозный фонд, превращается в индивидуума, в результате чего вырастают антиномичные системы, носителями которых эти индивидуумы и являются. Но примечательно то, что один и тот же индивидуум может как совмещать в себе, так и чередовать эти антиномичные системы, а также колебаться между той и другой системой, будучи «готовым примкнуть к каждому и каждому изменить». Считая основной чертой «среднего религиозного человека» XIII века антиномичность его сознания, чувств и идей, Карсавин тем не менее утверждает высшее их единство: «Все индивидуальные и коллективные системы антиномичны именно потому, что каждая из них передает породившее всех их единство лишь ограниченно, неполно и односторонне ...»[6] Истинное единство представляет собой, таким образом,

единство множества, создающее иерархию и систему частных единств. Карсавину представляется, что именно так можно наиболее адекватно описать и понять религиозность человека Средневековья.

В восприятии и оценке этих понятийных структур, введенных мыслителем в научный дискурс, прослеживается двойственность. Одним «средний религиозный человек» представляется реальным, живым и даже близким, что отмечают уже некоторые рецензенты диссертации Карсавина. О. А. Добиаш-Рождественская, например, пишет: «В “среднем религиозном человеке” читатель готов узнать себя (“хоть не теперь, так в детстве, может быть”), а в XIII веке – свой собственный»[7]. Другие исследователи подчеркивают: «методологическая величина», названная Карсавиным «средним религиозным человеком», является искусственной и не работает – ею не пользуется в дальнейшем и сам автор, не говоря уже о коллегах-историках. Вместе с тем, исторические исследования философа и сегодня не утрачивают свою актуальность: его подходы предвосхитили то, что делалось в исторической науке на полвека позднее. Анализируя значение исторических работ Карсавина, его вклад в медиевистику, А. Л. Ястребицкая пишет: «Работы Л. П. Карсавина по теории истории фактически предвосхищали то, что позднее во Франции мечтал осуществить Л. Февр»[8]. Ястребицкая проводит параллель методологических взглядов ученого со школой «Анналов» (М. Блок, А. Берр, Ж. Ревель), представители которой рассматривают историю с позиции центрального значения в ней «менталитета», «психического» фактора в контексте культуры. Утверждается близость к изысканиям Карсавина исторических исследований А. Воше, Г. Дюби, Ж. Ле Гоффа. При этом отмечается, что главным объединяющим фактором является «*цель исследования*: выяснить специфические для эпохи формы мышления, поведенческие установки, традиционные представления», а также «понимание ценности “средних”, “вульгарных” источников, внимание к быту, к повседневной жизни»[9]. Представления о человеке и структуре формирования его религиозности, сознания и чувств философ в дальнейшем будет пересматривать и углублять.

Для восприятия XIII века наиболее интересно и важно утверждение Карсавина о том, что этот период западно-

европейской истории близок характеру исторического процесса России начала XX века: «Тринадцатый век жаждал религиозно-моральных истин. Искали идеал праведной жизни, кидались то в аскезу, то в мистику, то в апостольство и подражание Христу. Искали истинную жизнь, истинную веру, истинную церковь»[10]. Как было показано в первой главе, в России начала XX века имели место похожие процессы и мироощущения.

Карсавин также воспользуется своим тезисом об антиномичности религиозного сознания, когда в 1926–1929 гг. будет сотрудничать с евразийским движением в Париже и станет его теоретиком. Он будет пытаться объяснить русскую революцию, интерпретируя послереволюционный атеизм как ярко выраженную антиномию религиозности.

Совсем другой подход Карсавин избирает для раскрытия содержания эпохи Возрождения. Это не подбор и интерпретация «средних» и «вульгарных» источников, а анализ философии Джордано Бруно, причем вместо «методологической величины» «среднего религиозного человека» выступает «центральная личность эпохи», которая воплощена конкретной личностью Ноланца (от Нолы – названия города, где он родился). Карсавин объясняет, чем обоснован этот переход и почему стало возможным говорить о центральной личности в истории в связи с философией.

§ 2. «Центральная личность эпохи» – Джордано Бруно

Обращаясь к личности Джордано Бруно (Philotheus Iordanus Brunus Nolanus 1548–1600), Карсавин исходит из того, что сможет на примере его жизни проиллюстрировать одну из своих основных теоретических философских установок. «Только познавательно обосновать Абсолютное нельзя. Необходимо целостно, т. е. и познавательно и жизненно, приобщиться к Нему. Философия, чтобы оправдать себя, должна стать жизнью»[11]. Это утверждение само по себе не оригинально, что доказывает целый ряд философских мемуаров. Так, например, С. Булгаков в своей книге «Свет невечерний» хочет «выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии»[12]. Похожие на-

мерения провозглашаются Бердяевым в его философской автобиографии «Самопознание» и другими авторами. Значение реализации данного тезиса Карсавиным в том, что он последовательно проводит этот принцип в анализе философии и жизни Бруно и считает это «новизной задачи». И одновременно это – жизнь самого Карсавина, воплощенная в его метафизике, которая демонстрирует связь с жизнью через личное переживание любви. С учетом этого принципа единства метафизики и жизни он пишет свою работу «Noctes Petropolitanae».

Смысл «очерка», литературный жанр которого избран Карсавиным, заключается в данном случае в том, чтобы «уловить и показать внутреннее органическое единство метафизики, характера, литературных приемов и жизни Бруно»[13]. Джордано Бруно увлекается «литературой и поэзией», изучает богословие; он принимает сан священника в 1572 году; он постоянно занимается наукой и философией.

Характер Ноланца Карсавин определяет как «беспокойный, неуживчивый, бурный»; ему не свойственно чувство меры, что плохо увязывается со спокойной монашеской жизнью в доминиканском ордене. Бруно выходит из него в 1576 году, считая себя отлученным. Уход был вынужденным. Было начато дознание о высказываниях Бруно, который к тому времени уже увлекся научными трудами Раймунда Луллия. К тому же Ноланец открыто полемизирует с еретическими положениями Ария, утверждая, что эта полемика носит философский характер и не означает отступления от учения церкви. Бруно отстаивает право на сомнение. Карсавин отмечает, что здесь проявляется не лицемерие Бруно, а влияние аверроистического учения о двойственности истины и присущее менталитету XVI века «своеобразное состояние двойной веры или признания двойной истины», которому близки «чувства искреннего скептика, ощущающего и привлекательность веры и сомнение, вечно колеблющегося»[14]. Джордано Бруно пытался примириться с церковью в 1581 году в Париже, но это ему не удалось. Позднее, в 1591 году, он самонадеянно и «наивно» надеялся вернуться в лоно церкви, посвятив Папе свой труд «О семи свободных искусствах». В этом намерении Карсавин также усматривает такие черты личности Бруно, как «горделивое самосо-

знание, легковерие, наивность, химеричность расчетов», в которых-де проявляется весь Ноланец.

Характерными для эпохи словами представляет себя Бруно и профессорам Оксфордского университета в 1583 году: «Я, Филотей Иордан Бруно Ноланец, разработаннейшей, чем прочие, теологии доктор, чистейшей и непорочной мудрости профессор... я, во всех поступках своих являющий всеобщую филантропию», «гражданин мира, сын Отца Солнца и Матери Земли», «сияние светлых идей»[15]. Бросается в глаза отсутствие меры как по отношению к оценке своих добродетелей, так и в использовании велеречивого, высокопарного стиля. В стиле, замечает Карсавин, проявляется своеобразие самого Бруно и его эпохи, где «шутка, переходящая границы меры, смешивается с отвлеченными рассуждениями, стихи перебиваются прозой, язык философа сменяется пламенным одушевлением поэта и модная аллегория и мифология давят свободную игру ума»[16]. Все это раскрывается в лучших философских трудах Ноланца – в диалогах. Армес, один из участников этих диалогов, делает такое предуведомление: «Я не буду говорить, как святой пророк, как отвлеченный созерцатель, как апокалиптический кудесник или как ангелоподобная валаамская ослица; и не буду рассуждать, как вдохновенный Вакхом, как надувшийся ветром распутных муз Парнаса, или как Сибилла, оплодотворенная Фебом, или как вещая Кассандра, как наполненный от головы до пяток аполлониевым вдохновением, как прорицатель, просветленный оракулом или дельфийским треножником, как Эдип, распутывающий хитросплетения Сфинкса, как Соломон, разгадывающий загадки царицы Савской, как Калхас, истолкователь олимпийского совета, как вдохновенный Мерлин или как человек, ушедший из грота Трофония. Но я буду говорить... как человек,... который не имеет другого мозга, кроме своего собственного, которому отказывают в своем благоволении даже последние боги на Олимпе...»[17] Обилие приведенных примеров свидетельствует, по Карсавину, о стремлении Бруно наиболее полно охватить реальное, акциденциальное бытие, что вносит новый оттенок в правдивое описание ситуации. И в то же время эти «искусственные образы», «громоздкость описаний», «вымученность» перечислений, нарушение гармонии стиля свидетельствуют о «полноте сложной

личности» и «противоречиях» Джордано Бруно: «он своеобразен, и своеобразен не в дурном смысле, а в смысле выразительности и энергии письма, полного проявления в языке своего я»[18]. Длинные ряды перечислений: если Бруно говорит об одухотворенном мире, то это включает 27 наименований животных и птиц, – демонстрируют, с одной стороны, его стремление многообразнее и полнее представить этот мир, навести на мысль, что это перечисление может быть как угодно продолжено в бесконечность, а с другой – это «утопание» в реальности, хотя и с демонстрацией уверенности, что он способен свести это многообразие к единству. Склонность правдиво отразить реальность, продемонстрировать как можно более полную осведомленность о ней опять же привносит противоречие в его стиль, соединяя высокопарность с естественнонаучной прозаичностью: существа, которые рождены для того, чтобы видеть солнце, радуясь окончанию ненавистной ночи, возблагодарив благосклонность неба и приготовившись воспринять центрами шаровидных кристаллов своих глаз... лучи»[19] света. Но язык Ноланца – это не только проявление его «я», это еще и проявление метафизики Бруно, «трагедии» Возрождения и его жизни.

Демонстрируя уверенность, что можно охватить одним именем многопредметность индивидуального бытия, а через индивидуальное, через виды подняться к всеединству идей, Бруно все-таки не может оторваться от перечисления. Он торопится и стремится все охватить, но даже общую идею только намечает перечислением ее случайных проявлений. Так «он становится жертвою акцидентального бытия», «героический клич завершается нелепым, торопливым бормотанием»[20]. Карсавин отмечает «обстоятельность», «чутье к индивидуальному», что позволяет Бруно «превращать высокое умозрение в дивинацию конкретности»[21], но это одновременно и мешает ему «преодолеть дурную бесконечность эмпирии». Таким образом представленный Ноланец позволяет Карсавину сделать заключение об основании всей его душевной жизни, которая выражается противоречием, «одновременно являясь и самосознанием Всеединства, и самосознанием противостоящей Всеединству индивидуальности»[22]. Это можно выразить и как противопоставленность всеединства по отношению к личности и наоборот – личности по отношению к всеединству.

Отношение со всеединством Бруно ощущает и как полное единство свое с Абсолютным – в моменты «затухания» эмпирической личности, «платонического экстаза», и как противопоставленность Ему. Но, по мнению Карсавина, Ноланец недостаточно осознает «особенную координацию» личности с Абсолютным при достижении их истинного единства, которое – при том, что Абсолютное понимается как исключающее всякую акцидентность, – возможно только с истинной сущностью личности как всеединства, а не с эмпирической. «Иногда в сознании связи своей со Всеединством... он словно отождествляет себя с Абсолютным, забывает о своем истинном я и пытается вместить в свое эмпирическое я полноту бесконечности. Тогда ему кажется, что он и есть Атлант, подъявший на плечи свои весь космос, что силы его бесконечны. Но, отождествляя Бесконечное с собою, он тем самым Его оконечивает, делает относительным, ограниченным, разъединенным и оказывается в сфере эксплицитности. А в эксплицитности он может утверждать только свою ограниченную личность, обреченную на бессилие и гибель»[23]. Ноланец все же демонстрирует свою основную интуицию, которая сопровождает его размышления и передается читателю – это интуиция «героического восторга, furore eroico», «полный энергии и сосредоточенности порыв воли».

Решение вопроса об отношении эмпирического я к истинной личности и к Абсолютному представляет уже Николай Кузанский, учеником которого является Джордано Бруно. Идея Н. Кузанского – это различение complicитности условной, или стяженной[24], от комплицитности Абсолютной, или Божества. Бруно «не удерживает реального различия между Абсолютным, тварным всеединством и своим я, невольно отождествляя Абсолютное со стяженною комплицитностью вселенной и с истинною сущностью своего я»[25]. Бруно ищет определения отношения личности к миру и к Богу через тему слияния противоположностей. А это допускает, по его убеждению, преобладание одной стороны противоположности по отношению к другой без нарушения единства. Он устремлен к тварному миру как единству актуальной и потенциальной бесконечностей, в котором выражается и энергия единства с Абсолютным. Но в связи с выпадением идеи Абсолютного может нарушаться равновесие сторон этого противоречия, и Бруно

ограничивается представлением единства потенциальной бесконечности и посюсторонней реальности.

Представление о «совпадении противоположностей в принципах и в ближайших объектах» Джордано Бруно иллюстрирует, говоря о понимании истории. Это интересно и потому, что такое понимание Карсавин отчасти перенимает для объяснения значения личности Бруно для эпохи Возрождения. Бруно утверждает: «... наиболее редкие и избранные таланты обычно встречаются там, где, как общее правило, люди наиболее невежественны и глупы; там же, где люди в большинстве случаев наименее культурны и воспитанны, в частных случаях встречаются наиболее воспитанные и культурные люди; поэтому кажется, что различным способом различным поколениям уделяется одна и та же мера совершенств и недостатков»[26]. Итак, допускается особенная выраженность одной из сторон противоречия, нарушение равновесия, которое, однако, не нарушает единства конечного и бесконечного, «я» и Вселенной. Карсавин объясняет обостренное чувство свободы Ноланца господством испанской тирании, а также закостеневшей схоластикой доминиканского монастыря. Нарушением равновесия двух непримиримых тенденций: стремления к Абсолютному и стремления к миру, была и метафизика Бруно, выдвигавшая второй момент и пренебрегавшая первым. Философская мысль, в интерпретации этой эпохи Карсавиным, оставалась целостною, но выделила светскую линию развития.

Личность Джордано Бруно, в единстве его характера, метафизики, литературного стиля и стиля жизни, определяется Карсавиным как «центральная личность эпохи», раскрывающая смысл Ренессанса, своеобразие которого в том, что только в этот период «дана в эмпирической полноте конкретная трагедия духа в момент отрыва его от Всеединого и разрыва всеединства, необходимых для разумного, эксплицитного освоения тварного»[27] Центральное значение личности Бруно, по Карсавину, специфицируется тем, что центр здесь располагается в религиозно-философском контексте эпохи. Это в то же время релятивируется тем фундаментальным положением философии Н. Кузанского (а вслед за ним и Бруно), что в бесконечной Вселенной нет эмпирического центра, центр может быть усмотрен в любом месте. Николая Кузанского, в отличие от

Джордано Бруно, нельзя представить центральной личностью Средневековья, так как его философия, по тону и общей ориентации являясь всецело средневековой, все же представляет собой философию будущего. И сам Н. Кузанский, кардинал Апостольской церкви, мыслит себя прежде всего в соотнесенности с Абсолютным, а не в устремленности к миру, что разрывает единство метафизики и жизни. Поэтому он не может раскрыть смысл своей эпохи, которая сосредотачивала «свое умозрение и основное усилие своей жизни на Абсолютном, отрешаясь от движения и многообразия эмпирического мира, хотя именно в категориях этого мира понимая само Абсолютное»[28]. Н. Кузанскому, по мнению Карсавина, удается в философии найти синтез единства устремленности к Абсолютному и к миру, что делает его философию не полностью обусловленной эпохой, несоразмерной тому времени, когда он жил и творил.

Джордано Бруно в метафизике не идет дальше своего учителя. В то же время в его воззрениях преобладает устремленность к миру. В этом и есть своеобразие его эпохи. Бруно, по словам Карсавина, «актуализирует» себя в своей философии, в стиле жизни, в языке. Так и Ренессанс раскрывает себя в культуре, «в самом принципе индивидуализации жизни» и обнаруживает себя. В личности Бруно «раскрывается смысл Возрождения, и он сам раскрывается, как индивидуализация этого смысла»[29]. Если вспомнить упреки Бердяева в адрес Карсавина о «порабощении им личности» через индивидуализацию ею высшей личности, то на примере интерпретации им Джордано Бруно становится очевидным, что личность «индивидуализирует» собой эпоху, творя ее.

Взаимообусловленность смысла Возрождения и личности Бруно одновременно представлена Карсавиным как трагедия индивидуализма обоих. Душа философии Ноланца – это «героический восторг», полный напряжения и энергии порыв «объять бесконечную Вселенную в бесконечном Божестве». Несвершимость этого порыва, «отрыв от Божества» составляют трагедию и отдельной личности, и всей эпохи Ренессанса. «Творческий Ум» эпохи открывает для себя многообразие конкретно-индивидуального мира, осознавая его как свою актуализацию, и открытие этой способности дает ему основание к осознанию своего величия и самодостаточности, так как вне познаваемости нет и мира, а его

познаваемость связана с духом, для конкретного индивидуума – с рациональностью. Здесь Карсавин передает гегелевскую схему развития духа, его движения к осознанию своей абсолютной свободы, что, по Карсавину, и означает «частичный отрыв» от Абсолютного. Способность духа к различению и дроблению в познании мира приводит его к осознанию своего богатства и мощи, своей неповторимой индивидуальности. Но дух «забывает, что все это лишь благоухание Единого». Открывшееся многообразие индивидуального захватывает дух, уводя его в дурную бесконечность, в первичное состояние хаоса и бессмысленных атомов, в глубине которых уже скрывается иррациональная стихия. В этом Карсавин усматривает начало эпохи рационализма и индивидуализма, а также начало конца закрывающегося в своей самодостаточности духа. Позднее он назовет эпоху Возрождения «эпохой вырождения». Величие Джордано Бруно не в том, что он разделяет и воплощает трагедию своей эпохи, а совсем в другом: «В пафосе низвергающегося в мир и сливающегося с ним в сознании своего исконного с ним единства духа, во все заполняющем чувстве единства с Божеством и Божественности мира – философский и жизненный подвиг Ноланца»[30].

Итак, Бруно предстал как «центральная личность эпохи». Это уже не «средний религиозный человек», который схематизирует человека Средневековья, а скорее человек, который схематизирует эпоху. После таких разработок представлений о личности и ее значении в истории Карсавин обращается к своему самому крупному философскому труду «Философия истории», где он уже излагает свой взгляд на ход всей истории, а не ограничивается анализом отдельных исторических периодов и эпох. Но и здесь он не мыслит историю отдельно от представлений о личности, которая, по его мнению, должна получить универсальный характер, стать не личностью эпохи, а социальной личностью, то есть личностью «симфонической».

§ 3. «Симфоническая личность»

«Симфоническая личность» – это, пожалуй, одно из немногих понятий, введенных в философский дискурс самим Карсавиным, которое обычно отмечается исследова-

телями его учения о личности. Сам термин «симфоническая личность» впервые употребляется ученым в его работе «Церковь, личность и государство», но предварительное его содержание и основные формулировки отрабатываются еще в «Философии истории», где Карсавин рассматривает понятия, близкие по значению: «коллективная личность» и «социальная личность», а в книге «О личности» он уже работает с понятием «симфоническая личность», призванным отразить взаимодействие субъектов, что связывается им с проблемой индивидуальности, или личности, с ее социальностью.

Можно проследить *смену перспективы* рассмотрения Карсавиным социальности. В исторических исследованиях он выделяет понятие «религиозного фонда», отражающее общие закономерности, «элементы» и «свойства» в «некоторой определенной пропорции и в известной связи друг с другом», как необходимую форму сознания, проявляющуюся при наличии известных условий, как характерные религиозные реакции человека, относящегося к определенной социальной группе, или как «совокупность религиозных его навыков в области мысли, чувства и воли»[31]. Карсавин вводит понятие «среднего религиозного человека», который заключен в каждом реальном представителе своей группы, которая, в свою очередь, может дробиться «от представителя эпохи до представителя какой-нибудь ограниченной местно или временно группы»[32]. В отличие же от исторических исследованиий, в «Философии истории» он рассматривает *перспективу*, исходящую от *субъекта*. Это означает, что все социальные закономерности – это закономерности развития исторического субъекта. Тем самым Карсавин расширяет и представление об исторической эпохе Возрождения, воплощенной в личности Джордано Бруно – творимой и выражаемой эпохой, ею обусловленной и ее обуславливающей – на всю историю. Таким образом, любой исторический процесс соизмеряется и познается в соответствии с его личностным содержанием, воплощением в нем личностного начала.

Смена перспективы исследования и реализация основной его установки, то есть раскрытие личностности сущего в его единстве, определяют и формулировку Карсавиным задачи исторического мышления: «познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающе-

гося субъекта»[33], и рассмотрение социального бытия в понятиях личности. Он скептически относится к науке социологии и правомерности законов истории, но оговаривает, что его понимание процесса объемлет «социологизм» и «законосообразное».

Свои труды «Философия истории» и «Джиордано Бруно» Карсавин публикует после высылки из России, в Берлине, их проблематика – единство метафизики и жизни, а вместе с тем и истории, являющееся проявлением личностности сущего. Выбранные темы раскрываются в рамках концепции всеединства и следуют общей схеме, которую философ сохранит в работе «О личности» и которая задана, как представляется, Николаем Кузанским в его труде «Об ученом незнании», который Карсавин наряду со всем учением этого выдающегося мыслителя тщательно анализирует, сравнивая его с философией Бруно в своем труде «Джиордано Бруно». Эта схема включает: исходное обоснование единства, потом всеединства множества, а затем стремление к свободному осуществлению тварью своей задачи – восстановления единства, совершенствования, «лицетворения».

Первоначально субъект мыслится и представляется Карсавиным как «всеединство своих качествований», затем он анализирует социальные отношения, социальный строй, право, государство, общество, класс, которые «суть некоторые психические реальности», «не существуют без индивидуумов и внешне не выразимы и не разъединимы иначе, как условно и путем аббревиатур»[34]. Эти психические реальности будут определены Карсавиным качествованиями социальной, «симфонической» личности, или, вернее, личностей.

При обосновании всеединства субъекта ученый обращается к самонаблюдению, к «форме психологического описания». Если в работах «О началах» и «О личности» он начинает с познающего субъекта, с обоснования единства сущего как инобытия этого субъекта, с метафизики, то в «Философии истории» субъект мыслится им первоначально как всеединый в своих качествованиях, а познание вводится с необходимостью объяснения отвлеченно-общего. Более детально Карсавин рассматривает и качествования субъекта, объясняет бытие каждого качествования и их взаимодействие, переход друг в друга.

Говоря о различных влечениях, борьбе мыслей и чувств в сознании, субъект невольно представляет их как нечто обособленное, но, утверждает Карсавин, «такой разъединенности просто нет». «Я» в данной ситуации переживает двойственное состояние: мыслит что-то и одновременно наблюдает себя бодрствующим. «Я» есть и мышление и бодрствование в самом акте мышления, в качестве себя мыслящего. Бодрствование и мышление не разъединены, не противопоставлены, и, тем не менее, бодрствование есть нечто иное, чем мышление, но «оба – это я и весь я». Бодрствование и мышление различны, ученый обращает внимание на точность языка для выражения этих состояний в сопричастности их к личностной реальности. Я различен, будучи единым. «Я дву-личен ..., или, вернее, трое-личен, потому что еще и наблюдаю себя бодрствующего и себя мыслящего; однако я не сознаю и не знаю себя вне моей многоличности, как некую безличную, бескачественную субстанцию»[35]. В связи с тем что субъекту никак не дано в опыте переживание себя вне качествований, Карсавин оговаривает, что нет субъекта вне его качествований или как «особо-качественного (или души)». Если сосредоточиться на своем, с первого взгляда, бескачественном самосознании, немедленно обнаруживается, «как оно становится определенно и конкретно качествующим... и нечего говорить о какой-то его непознаваемости или трансцендентности»[36]. Субъект един в различности своих качествований, которые именно различны и исключают одно другое, но «не разъединены, не вне друг друга, а каждое в каждом, т. е. в одном субъекте»[37] При внимательном рассмотрении окажется, что бодрствование качествует в мышлении как неотъемлемое свойство мышления, и видимость внеположности одного качествования по отношению к другому является недостаточностью их опознания. Аналогично и потенциально единое «я» признают и познают как актуально разъединенное. Отсюда и термины «я», «субъект» качествований, в то время как *субъект не* может быть находящимся *вне своих качествований как система* или *форма, определяющая взаимоотношения этих качествований.*

Наблюдаемое нами самосознание есть самосознание «данного конкретного качествования», но оно не прерывается и не относится только к данному конкретному качествованию, а, как отмечалось, может являться одновре-

менно самосознанием двух качествований, а также сменяться другими. «Я», сознающее себя как данное качествование, в то же самое время может сознавать себя «*возможностью*» всякого иного своего качества. Эта возможность других качествований субъекта представляет собой не простую чистую возможность их появления или становления ими, а «*особый род*» их «*присутствия*» или «*наличности*», «не отвлеченное, формальное их единство, но как бы *"стяженное" их единство*, конкретно-реальное и в то же время не различенное, не дифференцировавшееся»[38]. Так, Карсавин подводит к *определению субъекта*: «Он – каждое свое качествование целиком, и все они вместе. Он – всеединство своих качествований, всеединство стяженное в каждом из них, взятом отдельно, актуально-эмпирическое только как единичное качествование и, в редких случаях, как многоединство (двуединство, триединство...)»[39].

К *свойствам качествований*, кроме того, что они всегда стяжены в эмпирии, относится также их *всевременность* – связь качествования со временем фиксируется Карсавиным понятием «момент-качествование». «Момент-качествование» передает эмпирическую *несовершенность*, то есть различную *степень* выраженности и *завершенности* и, тем самым, принадлежности к высшей личности. Различенность качествований друг к другу также бывает различной степени, они могут как бы противостоять друг другу, например любовь и ненависть, могут быть как бы «даны» субъекту, вызывая сомнения во всеединстве субъекта как всеединстве его качествованиий. Все эти свойства обусловлены метафизикой всеединства, кузановским «все во всем находится стяженно» и «possest» – бытием-возможностью, когда всеединая душа является «"сразу" и возможностью и становлением и завершенностью»[40], о чем более подробно было изложено в главе 2.

После рассмотрения субъекта как всеединства его моментов-качествований Карсавин утверждает, что он является лишь моментом высшего субъекта. С чем связано введение понятия «высшего субъекта»? Если в метафизике философ исходит из первичности единства, а затем разъединенности и воссоединения, то в эмпирической реальности, представляемой исходящей из перспективы субъекта, он утверждает, что субъект обязательно должен

прийти к осознанию и познанию всеединства, без которого нельзя адекватно объяснить ни реальности, ни субъекта. Можно выделить *основные аргументы* Карсавина, обосновывающие *необходимость* понимания реальности как *всеединства* и как становления в ней Абсолютной Индивидуальности. Ученый утверждает, что, основываясь на теории всеединого индивидуального субъекта, «нельзя объяснить того не всеедино общего», что есть в субъекте, не отрицая всякого рационального знания. Таким образом, проблема высшей личности переносится в сферу отвлеченно-общего, в сферу познания.

Утверждая, что субъект есть конкретное (стяженное или усовершенное) всеединство и вне своих индивидуализирующихся моментов-качествований не существует, Карсавин определяет само понятие «субъекта» как «знак», «аббревиатуру» его реальности. Возможность существования аббревиатуры субъекта выводится им из особенностей познания.

Субъект познает во *всех* качествованиях, хотя бы потенциально, а следовательно, *познание* есть некое *особое качествование*, выводящее субъекта к отношению, ставящему его над другими моментами-качествованиями, что позволяет говорить об «особом», «отвлеченном» «духовном бытии», о реальности духовного бытия. Выводя особенность знания, Карсавин осознает, что это может восприниматься как противоречие к его утверждению о невозможности существования субъекта вне его конкретных качествований. Он объясняет признание особенности качествования познания умаленностью познания по отношению к самосознанию. Когда «я», познавая себя, противопоставляет себя познающего себе познаваемому, то самосознание, включающее непосредственное так-чувствование и жизнь, ограничивается только познанием себя.

Познание всегда связано с отвлеченно-общим, наличие которого нельзя отрицать, хотя субъект и не существует как что-то формально-общее, трансцендентное по отношению к своим качествованиям. Понятие «субъекта» – это только аббревиатура, но объяснить возможность символичности и аббревиатурности из индивидуального, по Карсавину, нельзя. Остается допустить, что это что-то высшее, чем всеединая индивидуальная душа. Итак, *высшее* есть некое *необходимое допущение*, связанное, во-первых,

с невозможностью объяснить наличие отвлеченно-общего из индивидуального сознания. Во-вторых, оно потребовалось Карсавину для объяснения способности восприятия «иного», «данного» в познании внешнего мира, которое не относится к самоощущению и воспринимается как качествования другого субъекта или объектов внешнего мира. Таким образом, субъект, воспринимающий иное и являющийся в данный момент самим иным, *выше* и *шире*, чем он же в качестве субъекта всех своих качествований. Субъект как всеединство своих качествований оказывается лишь моментом высшего субъекта. В-третьих, необходимость введения высшего субъекта появляется у Карсавина и в связи с представлением об абсолютном и тварном всеединстве. Каждый момент эмпирического бытия мог бы быть выражен полнее, это «мы непосредственно знаем» или можем знать в любой момент жизни. У человека всегда есть сознание возможности полнее ощущать, «напряженнее стремиться», «многообразнее чувствовать», уверенность в «направлении» к идеалу. Незавершенное тварное всеединство, то есть относительное многоединство, становится совершенным через свое завершение или момент всеединства в его ограниченности. Карсавин утверждает, что нельзя понять момент, не усматривая в нем завершенное и «усовершенное» всеединство в его стяжении, а «усовершенное» всеединство и есть уже абсолютное.

Выделив основные положения, связанные с понятием «высшее», философ, очевидно, приравнивает его к отвлеченно-общему, связывающему индивидуума с иным и с Абсолютным, и, следуя первичной установке, должному отражать становление личностного бытия, а следовательно, входить в определение личности, которую он называет высшей личностью.

Подтверждением этого является и утверждение Карсавина, что отвлеченно-общее указывает на признание «некоторой формальной структуры» всякого эмпирического всеединства, на необходимость символизировать стяженное всеединство. Структура эта может рассматриваться как с перспективы Абсолютного: весь мир есть индивидуализация Абсолютного, а «душа наша – момент Абсолютного», так и с перспективы любого качествования индивидуальной души. Следуя выбранной перспективе индивидуального всеединства, эмпирическое всеединство

представляет следующую структуру: любое качествование души (например, радостное состояние) определяется как таковое только через сравнение его с другим качествованием (например, грустным состоянием), в обоих случаях сопоставляется однородное – моменты души. Сопоставление, выделяя в моменте только ему присущее, предполагает «общее» – индивидуальную всеединую душу «в стяженном ее всеединстве или в символизированном единстве. Как таковая, она может быть сопоставляема и отождествляема во всех моментах, все равно, берем ли мы их в стяженности или в развернутости (то есть в идеале. – *Ю. М.*) их качествований, и может быть противопоставляема каждому из последних, для которых она есть общее отвлеченно»[41]. В этих сопоставляемых моментах души она, будучи «общим», индивидуализируется. По отношению к стяженному всеединству души должно быть тоже нечто «общее», ее определяющее; таким определяющим является, по Карсавину, высшая индивидуальность (и в конце концов само Абсолютное), которая в ней индивидуализируется. Он резюмирует: «Для первичного момента моей души ближайшее общее и есть сама душа, стяженная и символизированная им, качественно отличная поэтому от ближайшего общего других первичных моментов. Но, как для всех вторичных моментов первичный момент есть однородное, общее, так и для всех первичных моментов однородным, общим является определение души Абсолютным, как Его момента»[42].

Признание формально-общего, то есть структуры эмпирического всеединства с наличием высшего субъекта, не коррелирует с утверждением Карсавина о несуществовании высшей личности без индивидуального субъекта. Философ сам задается вопросом, не противоречит ли это его утверждению о конкретном всеединстве субъекта, о несовместимости представления о существовании трансцендентного субъекта или души с идеей конкретного всеединства. Не замещает ли понятие об «отвлеченно-общем всеединой души» понятие о ее трансцендентности? По мнению Карсавина, то, что общее есть и может существовать во вторичных моментах, высших личностях, определяя вторичные качествования, оправдано через конституирование его первичными моментами, а в них и через само Абсолютное. Возникают трудности, которые замечает

и сам философ, а именно: обращение к Абсолютному может быть заменой тупика, то есть метафизической уловкой, объясняющей, как всегда, все ограничения несовершенством сущего. Такая аргументация не представляется убедительной ввиду соотнесенности индивидуальной души с Абсолютным. Ведь основная структура индивидуального всеединства Карсавина возможна только как отношение к другому, иному как *своему* другому, иному и к совершенному Абсолютному, а не к Абсолютному через другого, как это будет представлено в концепции диалога у Франка или Левинаса.

Существование отвлеченно-общего связывается только с соотнесением изучаемого субъекта с высшими субъектами, которые являются аббревиатурой высшего единства. Отношение между познаваемым субъектом-аббревиатурой и реальным всеединым – это *умаление бытия*, так же как и отвлеченно-общее – только символ стяженного всеединого субъекта.

Итак, представляется, что можно выделить образовавшиеся *апории*. С одной стороны, субъект – это всеединство своих качествований, актуально эмпирическое, преимущественно единичное качествование; нет неопределенного, особенного качествования субъекта, отличного от его конкретных качествований, то есть души. С другой стороны, субъект – это индивидуация высшего, отвлеченно-общего субъекта. С одной стороны, качествования субъекта взаимоопределяются через их отличие друг от друга, но не через раздельность. С другой стороны, качествования субъекта определяются через отвлеченно-общее, например через душу. Карсавин стремится провести утверждаемое им единство: на индивидуальном уровне – как единство «иного», «данного» с субъектом; при наличии другого субъекта – как первичность общего, высшего единства. Философ понимает, что здесь кроется дилемма отвлеченно-общего и индивидуального: «Отвлеченно-общее, форма не объективны, не оковы, наложенные на душу, не темница... но и не субъективны. Они сразу и то и другое.»[43] Это общее высказывание, которое не решает выведенных апорий. Но, по всей видимости, преодоление их и не является целью Карсавина, так как эти формы только выражение «иерархического положения во всеединстве твари», «они – Богочеловеческое общее, Богоче-

ловеческая форма». В своей метафизике мыслитель сознательно оставляет апорию об отношении двух природ Христа, о Богочеловеческом двуединстве, утверждая, что выход из нее ни путем отрицания единства, ни путем отрицания дуализма невозможен. Отрицание дуализма ведет к пантеизму, которого Карсавин пытается избежать, но который, по словам Зеньковского, «как горе-злосчастье», преследует всех сторонников концепции всеединства. Приведенные апории в концепции Карсавина могут служить демонстрацией того, что упреки к нему в пантеизме как представителю идеи всеединства являются недостаточно обоснованными.

Как уже отмечалось, введение понятия «высшего субъекта» обуславливалось необходимостью выразить существующее взаимодействие между двумя субъектами. Проблема взаимодействия двух субъектов связывается Карсавиным и с пониманием им *индивидуальности* и *личности*. Если до сих пор речь шла об индивидуальном бытии, о субъекте, то с появлением проблемы взаимодействия субъектов философом вводится понятие «*личности*», которую он определяет так: «Сознавая себя индивидуальностью или личностью, я, во-первых, сознаю себя качествующим во всех моих моментах и каждое качествование считаю самим собою, независимо от того, что иные качествования должны быть охарактеризованы как "мои" собственно, другие – как "данные" мне, "бывшие" моими или в части своей являющиеся моими... Во-вторых, сознавая себя личностью, я "отличаю" себя от всего "чужого", т. е. данного мне и относимого мною (не в смысле субъективного полагания, а в смысле объективной принудительности) к иному субъекту или объекту. Различие между моим в широком смысле слова, т. е. собственно "моим", и моим "данным мне", с одной стороны, и "чужим" мне, с другой, вполне реально и субъективно неоспоримо»[44]. Подобное определение личности, в основе которого лежит осознанность деления на «свое» и «чужое», очень близко к определению личности Шлейермахером[45], что также позволяет относить концепцию Карсавина к персонализму. В этом определении еще очень мало собственно карсавинской терминологии в связи с пониманием личности, она появится только в работе «О личности». Это может быть объяснено тем, что в философии истории уче-

ный стремится представить именно историю, социальную реальность как развитие субъекта, акцент делается на историческом процессе, а определение понятия личности не является целью, оно вспомогательно, оно просто перенимается у Шлейермахера, хотя содержательная его сторона – это уже известная концепция всеединства. Здесь же Карсавин пользуется терминологией Шлейермахера, утверждающего «индивидуализацию» высшей личности индивидуальной личностью по отношению к социальным образованиям, таким как общество, государство, а также право и чувство патриотизма.

Две темы следует особо отметить в связи с рассмотрением Карсавиным взаимоотношений между субъектами, которые он осмысливает в «Философии истории», перенимает и разрабатывает в дальнейших своих трудах «О личности», «Поэма о смерти» и др. Это – тема приятия в себя другого бытия, «*смена бытия*», и тема «*коллективной личности*».

Рассматривая первоначально познание как самопознание, как индивидуальное развитие, Карсавин утверждает, что наличие знания «во мне» делает его «моим» и что это возможно только в силу того, что оно может стать «моим». Перенося это представление о познании на знание о другом субъекте, он полагает, что «развитие иного субъекта, будучи его развитием, протекает и во мне», но не так выраженно и полно. Это дает основание заключить, что «методы постижения чужого развития должны быть в основе своей теми же, что и методы постижения своего развития»[46]. Познание связывается с «*непосредственным переживанием*» чужого развития как своего, но не строится, не конституируется из себя. Философ обращается к непосредственным данным опыта, из которых можно наблюдать, во-первых, процесс взаимодействия «моего и чужого развития»; во-вторых, «установить его соотношение с моим развитием», их «взаимосопутствие»; а также, в-третьих, установить «мое стремление воздействовать на него» и «его на меня». Карсавин описывает процесс такого «взаимосопутствия», каким образом оно возможно. «У меня есть знание о данном моменте чужого развития и о тенденции его, как о некоторой его цели. Я ставлю ему иную цель, и, соответствующим образом меняя его направление в себе, особым усилием достигаю его изменения в нем самом»[47].

Чтобы избежать репрезентатизма, а следовательно, и солипсизма и одновременно объяснить возможность изменения через себя иного, взаимослияние субъектов, а не выведение другого из себя, необходимо допустить, по мнению Карсавина, существование высшего единства. То «чужое», что действует на субъекта, «есть и его собственное, только не его в смысле противостоящего ему субъекта, а его в смысле единого с противостоящим ему субъектом»[48]. Такое единство он называет «двуединством». Если по отношению к инобытию утверждается, что оно именно «мое иное», то по отношению к другому субъекту Карсавину необходимо допустить существование абсолютно иного, не выводимого и не сводимого к моему инобытию. Мысля взаимодействие субъектов как двуединство, предполагается, что они не только едины, но и различны. При этом он подчеркивает, что их различие – это не различие качествований одного субъекта, что привело бы к субъективизму, а реально данное в опыте различие.

Приятие философом двуединства решает и проблему *противопоставленности*, которая «не может быть сопоставляема с разъединенностью во внешнем мире и одной категорией причинности (в Кантовски-Юмовском смысле) не уловима»[49] Как уже упоминалось, Карсавин отрицает категорию «причинности», предполагающую разъединенность и прерывность бытия, что не может адекватно отражать историю как социально-психический процесс. Он принимает и разрабатывает категории «*изменения*», и «*развития*», которые отражают всеединство сущего. «*Изменение есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов*»[50] Оно связано с появлением новых, *извне* или с исчезновением *во вне*, свойств предмета, например его окраски, местоположения. А *развитие* принципиально не разъединимо от субъекта, это *замкнутое целое*, нет субъекта вне развития, это *всегда развивающийся субъект*. «Он несомненно реален в силу имманентности своей развитию или имманентности развития ему ...»[51] Но поскольку разъединенность конкретно-эмпирического бытия – это факт, и существует склонность вносить в развитие разъединенность, то это также должно иметь под собой основание. Разъединенность,

различность – необходимое условие для определенности сущего, одного через другое, о чем Карсавин говорит в связи с рассмотрением и определением им качествований.

Итак, взаимослияние субъектов – это не выведение одного из другого, а выражение наличия их высшего единства. В ограниченно-эмпирической сфере «чужое» развитие осознается как независимое от субъекта и познается протекающим как в нем, так и вне его. Противопоставленность и единство («слияние, переливание») – оба неполны.

Взаимодействие между двумя субъектами мыслится Карсавиным не только как бытие и инобытие, а в жизненных, экзистенциальных категориях субъекта: «Во всевременности мое бытие неотрывно от моего небытия; во всевременности дано живое и напряженное бесконечно быстрою *сменою рождения, гибели* и *воскресения каждого* (курсив мой. – *Ю. М.*) из нас двуединство»[52]. Взаимодействие с другим субъектом – это «взаимослияние», то есть «“слияние” мое с чужим развитием – или замена его качественности моею или замена его качественностью моей»[53]. Первое определяется Карсавиным как подчинение себе другого, поглощение его в себе, или же, более радикально, «убийство», второе – как подчинение себя другому, растворение в нем, или собственная «гибель». Таким образом, философ подводит к более глубокому представлению о взаимодействии двух субъектов.

В *индивидуальной личности* Карсавин устанавливает *два процесса*: во-первых, *разъединение*, погибание или *умирание* и, во-вторых, *воссоединение*, *вос*-становление или *воскресение*. При этом онтическим первенством обладает умирание, разъединение, являясь условием воскресения, воссоединения личности в ее первоединстве. Таким образом, возможность полноты и совершенное единство личности зависят от полноты ее умирания.

В *социальной личности* этот процесс получает более развернутое содержание, включая взаимоотношение с другой личностью. Умирание момента-личности является условием становления и бытия других моментов-личностей и моментом *самоотдачи, жертвенного* умирания личности. Но раз умирание, по Карсавину, – необходимое условие воскресения, то оно является и необходимым условием утверждения личности. Если личность не отдает

себя другим, то не может быть ни другой личности, ни ее самой. Личность возникает и утверждает себя только потому, что другие себя ей отдают, а они, в свою очередь, также существуют только через ее самоотдачу. Жертвенное умирание для других, самоотдача как онтическое первенство саморазъединения личности получают в социальной личности смысл, связываемый философом с *любовью*. Личность, для Карсавина, существует только через самоотдачу. Самоутверждение личности есть сама вольная недостаточность самоотдачи, утверждение разъединенности, а значит, и умаление личности.

Утверждая высшее единство субъектов и определяя его как высший субъект, а также различая понятийно взаимодействие субъектов от перспективы индивидуального субъекта, связывая его с понятием индивидуальности, Карсавин правомерно задается вопросом о различии моментов-качествований, присущих индивидуальному субъекту, от моментов-индивидуальностей, проявляющихся в связи со взаимодействием с другим субъектом. Он отмечает, что в моменте-качествовании нет относимости его к другому субъекту. Следовательно, момент-личность осознается как нечто идущее извне, внешнее, противопоставленное мне, то есть субъективно личность определяется сознанием «своего» и «чужого».

Следуя уже заданной схеме о возможности познания чего-либо только через высшее единство, необходимо признать и то, что, сознавая себя личностью, человек также является моментом высшего единства, под которым и подразумевается высшая личность, «ибо иначе нечем объяснить персонификацию ее во мне и других личностях»[54]. *Это высшее единство моментов-личностей* Карсавин и определяет как «*коллективная личность*»[55] – она *двуединая, многоединая, всеединая*, ей присуще также самосознание, ввиду несовершенства сущего стяженное. Она также получает определенность только через противопоставление ее с другими коллективными личностями, например социальными группами, – она должна иметь нечто формально-общее по отношению к каждому члену группы. Таким формально-общим, по Карсавину, являются этические и правовые нормы, социальные чувствования, эмоции, например патриотический подъем, революционное настроение и т. д.[56] Коллективная, или, что в данном

случае то же самое, социальная, личность есть то общее, что доступно познанию одного субъекта другим и индивидуализируется обоими. Здесь нет «воспроизведения» того, что совершается в другом индивидууме: я есть она – социальная личность, а другой становится мною и делает меня собой, формулирует Карсавин: «Здесь один акт социальной личности, разъединяющейся в нем на два субъекта, которые воссоединяют ее, переходя друг в друга»[57]

Далее он указывает на то, что существует некая структура и иерархия коллективных личностей: «Некоторые из этих качествований в основе своей должны быть возводимы к Абсолютному, другие – к разным высшим индивидуальностям, в разной степени от меня отстоящим (семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос)»[58] Но все вышеизложенное относится к моментам-качествованиям коллективной личности. Что же делает необходимым вводить моменты-индивидуальности личности? Эту необходимость Карсавин определяет через отличительный критерий отсутствия общего. «Момент-личность характеризуется тем, что во всеединстве своем, как личность, не содержит общего, но является безусловным многообразием»[59] Личность есть «нечто абсолютно установленное, не создаваемое и не порождаемое другою личностью», резюмирует Карсавин: «Таков смысл богословского утверждения того, что всякая душа творится Богом; и таков же последний, самый глубокий мотив разъединенности монад у Лейбница»[60] Не является ли это своего рода «частным всеединством»? Он категорически отрицает такую возможность. Существование момента-качествования всеединого субъекта невозможно вне высшего субъекта, а только как индивидуация высшего субъекта, или коллективной личности. Предвосхищая критические замечания в свой адрес, философ сам формулирует возражение: «идя по этому пути, пожалуй, придешь к отрицанию индивидуальности, ибо всякая личность – момент высшей». И тут же возражает: «Признавая свою личность всеединством, я признаю всякий момент ее единственным и неповторимым. Если же моя личность раскрывается в них, она не становится чем-то отвлеченно или формально-общим: каждый из них – вся она»[61]. Момент не есть индивидуальность, поскольку это только момент, личность же – это всеединство своих моментов.

Карсавинская аргументация и здесь близка к шлейермахеровской, когда немецкий философ обосновывает свободу личности по отношению к формально-общему в положительной религии.

Более веской и убедительной для Карсавина является опять же апелляция к Абсолютному Субъекту о том, что именно высшая личность, высшее единство – это проявление личностной структуры бытия, его вертикальной иерархии. В высшей личности все качествования равноценны, индивидуальная же личность иерархически ниже той, которую индивидуализирует, но только в смысле ограниченности и стяженности пространственно-временного мира.

В «Философии истории» ученый только вводит понятия коллективной и социальной личностей, обосновывая личностность социальной реальности и всего сущего с позиции идеи всеединства. Сами понятия являются еще не разработанными, вспомогательными, внимание Карсавина концентрируется на осмыслении социальной реальности и истории. Поэтому рассмотрение этой реальности с позиции личностности сущего больше напоминает «внедрение» в нее структуры всеединства. В дальнейшем философ откажется от употребления понятия коллективной личности, он оставит только понятие социальной личности, которое получит более детальную концептуальную разработку.

После работы «Философия истории» Карсавин разрабатывает историческую тематику в связи со своей деятельностью в движении евразийства; на первый план выходит необходимость представить исторический процесс как реализацию евразийской идеи – идеи становления Церкви. Следует отметить, что и введение понятия «симфонической личности» диктовалось скорее идеологически-практическими интересами теоретического обоснования евразийства. Сам термин «симфоническая личность» впервые употребляется Карсавиным, как уже отмечалось, в работе «Церковь, личность и государство» в связи с рассмотрением отношения между индивидуумом и Церковью, а также между Церковью и государством. В идеале отношение между Церковью и государством должно представлять их согласованное действие, то есть «*симфонию*», «говоря термином византийских канонистов»[62]. Церковь же должна быть «всем множеством составляющих ее индивидуальных личностей», она является «всеединою личностью по прича-

стию ее всеединой Ипостаси Логоса». Между единой личностью Церкви и индивидуальными личностями существуют также личности, то есть единства индивидуальных личностей, которые Карсавин и называет «*соборными*» или «*симфоническими*»[63]. Такими соборными личностями являются поместные национальные церкви. Соборность, вселенскость означают единство Церкви «*по всему и во всем*, в том смысле, что ее Истина, всякая, возглашаемая ею истина вовсе не есть истина отвлеченная», не общеобязательная «исчерпывающая» формула, «но есть истина, каждым творением, каждым человеком постигаемая и осуществляемая сообразно его природе, выражающаяся поособому в его Церковью же усовершаемой природе. Таким образом, Истина Церкви едина как любовная согласованность или симфония *всех* ее индивидуальных выражений, как – в идеале и совершенном бытии – их всеединство»[64]. Так философ обосновывает необходимость множества выражений истины в различных церквях, их многообразия для достижения полноты единства.

Введя понятие «симфонической личности» для обозначения поместных национальных церквей (например, католической и протестантской), Карсавин переносит его на все общности, находящиеся между индивидуальной личностью и единой личностью всей Церкви, всего человечества, то есть на все социальные общности.

Становится очевидным, что все свои метафизические конструкции, связанные с учением о личности, мыслитель выводит и первоначально разрабатывает в исторических и историко-философских исследованиях. В его основной работе "О личности" концепция личности уже имеет форму сложившейся философской системы с доминирующей личностной перспективой, включенной в социальную реальность.

В этой работе Карсавин начинает с определения личности, которое отражает уже только карсавинские положения и понимание им индивидуальной личности: «Личность – *конкретно-духовное* или (что то же самое: не даром "личность" от "лицо") *телесно-духовное* существо, *определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное*. Нет и не может быть личности без и вне множества ее моментов, одновременных и временно взаиморазличных»[65]. Следует еще раз отметить, что определенность, без которой нет

и различенности, связывается с пространственно-временными характеристиками личности, соотносимыми со всеединством и всевременностью. Моменты-личности переименовываются в работе «О личности» в моменты-аспекты. Моменты-аспекты соответствуют моментам-личностям в социальной и симфонической личностях. Следует оговорить различие между социальной и симфонической личностями. *Симфоническая личность* – это бытие в его пространственно-временных качествованиях[66]. Исходя из того, что любое качествование связано с определением личности ее инобытием, Карсавин различает сферы «*личных качествований*» и «*неличных качествований*». «Личные качествования» определены инобытием взаимоотношения между *личностями*, к ним относятся качествования моральные, правовые, политические. Взаимопротивопоставленность индивидуумов образует тело *социальной личности*. Сфера «*неличных качествований*» определяет личность через ее связь с «зачаточно-личным (животным) и потенциально-личным (вещным) инобытием»[67] К сфере неличных качествований Карсавин в значительной мере относит и знание. Симфоническая личность включает в себя индивидуальную личность – всеединство моментов-качествований и моментов-аспектов – и социальную личность – всеединство моментов-аспектов (личных качествований), – а также и неличные качествования. Таким образом, существует симфоническая личность всего мира, конкретизирующая, индивидуализирующая себя в иерархии социальных личностей и в индивидуальных личностях.

Карсавин понимает, что бесконечная индивидуация бытия на личности сталкивается с проблемой «первой» личности и опасностью дурной бесконечности. Он утверждает необходимость счисления бытия не от начала, от нуля, а неизначально, из центра: «Счислять же можно моменты-личности, только если в порядок их не включается индивидуируемая ими, являющаяся несчислимым началом их счета и как бы нулем»[68]. Это и означает счисление «из центра и требует бытия (положительности) и небытия (отрицательности) всякого числа». Данное положение должно, по Карсавину, объяснить «смысл счисления личностей в нисходящем иерархически, или “вертикальном”, порядке. Личности разного иерархического порядка счислимы как множества, но порядок их определяется не как отстояние их от Отца,

а как отстояние их от средоточия Логоса»[69]. Это утверждение Карсавина представляется одним из самых фундаментальных для его учения, и в нем следует искать объяснение его предпочтению высших коллективных личностей в ущерб индивидуальным. Причем, как правильно отмечает С. Хоружий, «высшие личности в иерархии социального бытия в действительности совсем не “высшие”, а только “более крупные”», просто «большие по численности или размеру» социальные группы[70]. Хоружий отмечает также, что иерархичность, даже духовная, не безусловна для христианства, это скорее проявление неоплатонизма. Карсавин ко всему еще и «подменяет» духовную иерархию иерархией материальной[71] Действительно, может сложиться такое впечатление, но приведенные выше положения Карсавина об отсутствии начала и допущение иерархии только по отношению к Логосу дают основание предполагать, что он сознательно проводит два принципа, накладывающихся друг на друга. Первый – это схема развития понятия, Абсолютной идеи у Гегеля, наполняющейся содержанием (раскрытие и определение себя Логосом) в диалектике единого и многого, общего и особенного, что и обуславливает предпочтение Карсавиным единства много-образия в социальной личности как высшей. И второй – это *осуществление совершенства* личности *лишь* в *индивидуумах*, наличие индивидуума-апогея.

В книге «О началах» философ выделяет сотворенное «я» как первоначальное единство. Принцип личности, по Карсавину, как таковой неопределим, поскольку нет деления в первоначальном триединстве личности, он есть *усия*, сущность по отношению к определенному первоначальному единству – Отцу, к саморазъединенному единству – Сыну и к воссоединяющему единству – Св. Духу. Саморазъединение личности – Сын – связано с ее делением на субъекта и объект, воссоединение личности происходит в познании, но не является полным, в нем разделения больше, чем соединения, единства. Осознание этой неполноты возможно только при наличии более высокого бытия, что предполагает обладание этим более высоким бытием, сопричастность к совершенству в Богочеловечестве. Божественное триединство есть единственное личное бытие, которое раскрывает и определяет себя главным образом во второй Ипостаси, Логосе, который как саморазъединение

есть тело Св. Троицы. Карсавин мыслит высшую личность как наиболее наполненную многообразием содержания, что соответствует и его утверждению о том, что понятие «субъекта» и «высшей личности» – это только аббревиатуры общности. Личность индивидуальная и социальная сами по себе абстракции, реально существует *симфонически-социальное тело.*

Тема телесности, целокупной твари, представленной как личность, разрабатывается Карсавиным начиная с его ранних философских работ. Вначале он пользуется терминами «Адама Кадмона», «человека первоначального» (*др.-евр.*), обозначающего предвечный замысел Бога о человеке и обнаруживающего свою немощь в земном человечестве – Адаме Перстном, а также «Второго Адама» – Иисуса Христа, призванного возвратить человечество в благое состояние. «Ни телесно, ни духовно не рожден на земле Человек, Адам Кадмон мистических умозрений. И Второй Адам, нововозглавивший род людской и весь мир, не собрал еще всех земнородных в лоне своем»[72]. Единство человечества на земле может и должно быть осуществлено не отвлеченно и не в смысле безразличного единства, так как Адам Кадмон не существует как отдельный человек. Карсавин опять же пользуется кузановским принципом «всего во всем» и его пониманием отношения между универсумом и единичностью и утверждает: «Он в каждом из нас целиком и целостен во всех нас сразу, хотя для земного бытия еще и не вполне. Он не отвлеченное единство и не множество, а многоединство... и каждая личность выражает его в особом, неповторимом другими аспекте...»[73] Карсавин пользуется и своего рода философской заготовкой – концепцией глобальной личности, разрабатываемой Огюстом Контом и представляющей человечество как живой организм. Человечество осуществляется во взаимодополнении частных единств, иерархически построенных, многообразных «общественных ячеек», групп, а также народов и государств. Человек у Конта – это абстракция, в реальности существует только человечество, в то время как индивидуум может быть понят только из целостности, из общего[74]. Карсавин говорит о «многоедином Человеке», который исполняется, «находит и определяет свою личность в любви к Богочеловеку»[75]. «И если разъединен, безобразен... наш мир – мы виновны: неполна в нас Любовь»[76]. Можно просле-

дить, что Карсавин с самого начала мыслит тварное бытие как личностное, как единство духовности и телесности через человека: «В Человеке объединяется духовность и животность... В телесности человека заключено не только все животное в нем самом, но и все животное царство вообще, как в царстве животности (а чрез него в человеке) – все материальное, вещное»[77]. Весь животно-материальный мир может быть объединен и образован вселенской Любовью в человеческом духе; в этой мысли Карсавин близок к блаженному Августину, на которого и ссылается.

В дальнейшем он конкретизирует свои представления о личности-тварности, о единстве телесно-духовного в личности, об иерархии тварного бытия как иерархии личностей и вводит, как отмечалось, в свою терминологию понятия «коллективной», «социальной» и «симфонической» личностей, определяя социальную и симфоническую личности также как социальное и симфоническое тело. Для Карсавина вопрос «*Возможен ли мир без личного своего бытия?*» является чисто теоретическим, поскольку «единый в своем времени и пространстве мир осуществляет свое личное бытие, по крайней мере в человечестве. Он, несомненно, – симфоническая всеединая личность или иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных. Он похож на пасхальное яйцо, состоящее из многих включенных друг в друга яиц ...»[78]

Подобное представление о структуре бытия дает Н. Лосскому основание относить концепцию личности Карсавина к «иерархическому персонализму» и тем самым отождествлять свою интуитивистскую философию с философией Карсавина[79]. Последний дистанцируется от интуитивизма и – редкий случай в его работах – указывает на автора интуитивистских воззрений Лосского, взгляды которого не разделяет. Карсавин рассматривает два наиболее влиятельных в персонализме гносеологических направления: интуитивизм и феноменализм. Интуитивизм, в его понимании, утверждает, что «познавая инобытие, личность познает его *в подлиннике*, а не *в копии*», то есть имманентность законов инобытия и мышления, и одновременно исходит из «противостояния познающего инобытию», помещая себя «неизвестно где»[80]. Эту позицию, по мнению Карсавина, и проводит последовательно Лосский, вводя понятие «ко-

ординации» между изначально разъединенно мыслимыми субъектом и объектом, что обуславливается онтической заданностью этой разъединенности. Таким образом, он допускает координацию, которая совершается «где-то» или «в чем-то», и называет это «что-то» «сознанием» или «предсознанием»; оно, по утверждению Карсавина, «все равно оказывается не личностью», а *«опространствлением»* проблемы взаимоотношения личности с инобытием, что для Карсавина является «скрытым материализмом». Как скрытый материализм интуитивизм нуждается в ипостазировании отвлеченностей и, соответственно, использует понятия «идеального бытия», «причины», «повода», «связей», «которые не меняют своей механистической природы от наименования их “идеальными”, “сверхпространственными”, “сверхвременными”, “субстанциального деятеля”» и т. д. Интуитивизм, развиваемый Лосским, Карсавин определяет как «одну из форм спиритуалистического материализма, но вовсе не “реализм”»[81]. Основной упрек Карсавина интуитивизму – это его неспособность обосновать нераздельность личности и инобытия. К положительному содержанию интуитивизма он относит обоснование «объективной значимости» знания.

Феноменализм, напротив, исходит из нераздельности инобытия и личности, единства познающего с познаваемым. Он стремится оправдать знание как абсолютно значимое в сфере субъекта и, таким образом, признает творческую деятельность субъекта как создающую инобытие, он стремится оправдать свободу личности в самом акте знания. Но феноменализм не преодолевает солипсизм. Позиция самого Карсавина близка к феноменализму в его признании того, что мы «исходим из самого средоточия бытия, данного нам в нашем “сознании”», но она исключает выводимость знания из субъекта. Такую позицию Хоружий определяет как «объективный феноменализм»[82]. Как уже отмечалось, философ не отдает предпочтения ни полной нераздельности, единству инобытия и личности, склоняющей к пантеизму, ни неслиянности, полной раздельности, ведущей к дуализму, а оставляет апорию нераздельности и неслиянности инобытия с личностью.

Карсавин также критикует позицию Бергсона, утверждающего непрерывность деятельности сознания и психики, взаимопревращаемость любых ее состояний, должных объ-

яснить неразрывность пространственно-временных характеристик с субъектом и имманентность законов бытия законам познания. Философ замечает, что «никакой Бергсон» не убедит его в том, что момент-качествование (гневное состояние) не отличается в своей дифференциации по степени гнева (по Карсавину, дифференциация гневного состояния может быть бесконечной) от других моментов-качествований, например радости. Гневное состояние, в его эволюции от слабого до сильного или же в процессе возникновения и затухания остается принципиально тем же самым гневом, и есть стяженное всеединство своих моментов, в котором каждый актуализированный момент отличается от другого момента и одновременно соотносится с целостным всеединством качествования-гнева, отличаясь в то же время и от других моментов-качествований: радости, печали и т. д. Через понятия «момента-качествования» и «момента-аспекта» Карсавиным фиксируется отличие индивидуальной личности от социальной и симфонической и, таким образом, определение личности инобытием. Наличие индивидуальной, единой в своих качествованиях, личности и наличие социальной личности, высшей по отношению к индивидуальной, качествования которой индивидуализируются через последнюю, должны объяснять единство и разъединенность личности с ее инобытием и демонстрируются Карсавиным на примере какого-либо одного чувства (паники, патриотизма и т.д.), охватывающего и объединяющего людей. Это чувство, общее всем, не привносится откуда-то извне, а является проявлением, качествованием высшей, социальной личности, оно индивидуализируется своеобразно каждым членом группы, без которых его быть не может. Одновременно его нет и в индивидууме без признания наличия инобытия, Карсавин указывает на фиксированное в языке выражение «охватила паника», выражающее объективность, определяемость высшей личностью, ее качествованиями, инобытием, индивидуальной личности. Разграничив индивидуальную и симфоническую личности и их качествования, которые, при всей абстрактности понятия о «симфонически-социальном теле», осуществляются лишь в индивидуумах и только в них, возможно говорить об осуществлении индивидуума как личности, то есть о его совершенствовании. Только индивидуум может реализоваться, лицетворить личность и соотноситься с Совершенной Лич-

ностью, с Логосом, являя собой центр, начало счисления бытия и небытия, не отражающее «порядок отстояния от Отца». Мы остановимся подробнее на этих положениях в разделе о «совершенной личности».

Утверждая, что существует иерархия социальных личностей, философ различает «социальные эфемериды», «периодические личности» и «постоянные личности», а также – по степени самоосуществленности – «самодовлеющие» и «функциональные» личности.

Карсавин ввел понятие социальной личности в связи с необходимостью определения отношения между индивидуумами через инобытие, обозначив это инобытие качествованиями высшей личности. Такое понятийное построение определения высшей личности не дает четкого представления о том, что́ собственно есть высшая, социальная личность, и потому это понятие может показаться надуманным и искусственным. С другой стороны, убедительным представляется введение понятия «социальной личности» для обоснования таких феноменов, как, например, паника, о чем было сказано выше. По Карсавину, всякое взаимообщение – «беседа или даже просто мимолетная встреча – уже предполагает некоторую социальную личность, их двуединство, триединство, многоединство, без которого невозможно ни взаимопознание, ни какое бы то ни было взаимообщение». Социальная личность может не существовать до встречи индивидуумов, а возникнуть только в самом факте их «встречи», не «пережить» ее и умереть после разлуки. «Но она *была* и потому всегда есть. Не индивидуумы ее составили", "сложили" или "склеили", ибо *она* – условие и существо их недолгого единства. Она в них индивидуализовалась и на миг сделала их своими моментами ...»[83] Социальная личность – это не стихия, которая налетела и извне охватила индивидуумов, а они сами, на миг переставшие быть моментами других личностей. Такую быстро появляющуюся и исчезающую социальную личность Карсавин называет «*социальной эфемеридою*»[84]. К социальным эфемеридам он относит митинги, «собрания», воодушевляемые на короткое время одним чувством общности.

Существуют социальные личности, «которые обладают более длительным и развитым существованием, хотя

и проявляют себя лишь время от времени» – их Карсавин называет «*периодическими*» социальными личностями[85]. К периодическим социальным личностям он относит ученые и спортивные общества, партийные съезды и т. д.

Существуют также относительно стойкие и развитые «постоянные» социальные личности, каковыми являются: семья, правительство, народ, разбойничья шайка и т. п. При этом постоянная личность может быть очень ограниченной, а периодическая – достигать «многообразного самораскрытия». Каждая социальная личность имеет свое «задание», «основную функцию». Так, у сословия как социальной личности, по Карсавину, очень ограниченная функция, поскольку оно отрицает функции других сословий. Чем ограниченнее функция, тем менее актуализируется личное бытие в социальной группе. Поэтому наиболее развитой, постоянной личностью является семья и народ, «которые определяются очень обширными, почти всеобъемлющими заданиями. Они должны индивидуализировать в себе все бытие, а не качествовать лишь немногими его качествованиями»[86]. В таких «развитых», «раскрытых», по определению Карсавина, личностях легко обнаруживается их телесность, телесная сторона их взаимообщения: «биологическое единство, общий этнический уклад, взаимообщение с одною и тою же “средою”», – «едят одну пищу, дышат одним воздухом». Исходя из этого, можно объяснить, утверждает ученый, «почему эмигранты должны либо перерождаться, либо вырождаться, и тем скорее, чем они рассеяннее»[87] (Небольшое отступление, в подтверждение мыслей Карсавина об эмиграции: в воспоминаниях Б. Ахмадулиной о встрече с В. Набоковым она приводит стихотворение Б. Окуджавы, которое Набоков принимал словами о себе: «Я все равно паду на той, на той единственной гражданской» и которое дает возможность предполагать, что Набоков переродился. Такое понимание народа как личности, телесности объясняет, почему Карсавин в принципе не принимал акта эмиграции и при первой возможности занял незначительную кафедру общей истории в Ковно (Каунас), отказываясь от кафедры в Оксфорде и, таким образом, считал себя территориально, телесно ближе к своему народу, качествуя моментами-личностями только во взаимоотношении с ним.)

По степени раскрытости социальные личности разделяются на «*самодовлеющие*» и «*функциональные*», то есть такие, которые достигают высокой степени личного бытия: семья, народ, – и такие, которые функционально ограничены, менее актуализируют личное бытие: сословие, класс. Данное деление указывает только на преобладание того или иного проявления социальной личности; в принципе любая социальная группа – это личность, поскольку она самодовлеет, а поскольку она и индивидуализирует целое – она функциональна. Функциональность бывает «*статической*» и «*динамической*». Статическая функциональность должна объяснить стабильные, иерархические общественные структуры, такие личности, как семья, род, сословие, правительство, народ. Они выражают сознание и волю, деятельность высшей личности, которая не связана с их исчезновением. Индивидуум актуализирует низшую личность, которая в свою очередь является условием осуществления высшей личности. Таким образом, Карсавин вводит еще одно различие личностей: личности первого, второго, третьего и т. д. порядков. Обоснование и основание существования такой иерархии личностей он видит в представлении о реальности как личном бытии. В противоположном случае, утверждает Карсавин, реальность представляется как существование лишь одной реальности, а именно: индивидуума как определенной, всегда себе равной и замкнутой величины.

Динамическая функциональность отражает процесс возникновения, достижения апогея и гибели социальной личности. Погибание социальной личности не является погибанием индивидуума, а «условием того, что высшая личность индивидуируется в других, подобных погибающей, т. е. и условием их возникновения, и условием реального единства всего социально-личного бытия»[88]. Признание динамичности социальных личностей, особенно таких, как социальные эфемериды, представляет бытие как взаимообщение индивидуумов и социальных групп, как конкретное единство всего социального бытия. Социальное бытие предстает как вечное движение, в волнении которого «ежемгновенно возникают и погибают мириады социальных личностей»[89]. Социальное бытие – это динамика, это «хаос, который становится космосом, и космос, разлагающийся в хаос»[90]. Одни социальные лично-

сти остаются «на пороге личного бытия», другие достигают расцвета и многообразия. Карсавин сравнивает социальное бытие с бытием органическим, с его щедростью, утверждая за социальным бытием энтелехию и смысл существования органического бытия. Различная степень выраженности, раскрытия социальных личностей, их иерархия оценивается степенью их совершенства, критерием же совершенства является абсолютный критерий, то есть Богочеловечество. Всякая индивидуация социальной личности несовершенна, но в любом своем осуществлении все социальные личности самоценны и этически равноценны. Таковы основные положения Карсавина о социальной и симфонической личностях, призванные дать представление о симфонически-личном бытии и раскрыть, что «в совершенстве своем все сущее лично»[91].

Как уже отмечалось, более убедительным у Карсавина является феноменологический анализ социальной реальности, в который внедряется онтология всеединства. Таким образом, его учение о социальной личности можно представить как разрешение напряженности между двумя методологическими подходами: феноменологическим анализом опыта и онто-теологической дедукцией или конструированием. Петер Элен приводит данное разделение, сравнивая понятия «Богочеловечество» у Вл. Соловьева и С. Франка. Всем трем представителям онтологии всеединства свойственна вызывающая сегодня, в эпоху прогрессирующего углубления специализированного знания, уважение попытка поиска «цельного знания» и «общего смысла бытия». И в то же время решения этой задачи в проблемном поле двух выделенных Эленом подходов у этих авторов различны. Соловьев, по его мнению, не преодолевает «рационализации» знания, и в большей степени его мировоззрение отражается через «конструирующий разум». Личностный элемент, должный быть определяющим, заменяется понятием «субъекта» и оказывается, по замечанию Е. Трубецкого, мало отраженным в его концепции. Выдвигаемый, по мнению Элена, критиками упрек в том, что в «онтологическом мышлении понятия овеществлялись», который в большей степени касается онтологии всеединства Соловьева (хотя Элен и оговаривает, что у Соловьева есть работы о любви, об этике и о духовности, в которых присутствует феноменологический подход),

нельзя отнести к учению о бытии Франка. Оно строится на базе феноменологии без экспликации христианской веры[92]. Франк слой за слоем феноменологически освещает человеческое существование и приводит в этом философском анализе читателя к основанию, которое он называет «божественным основанием в реальности собственной самости». Это божественное основание проявляет себя в переживании, в опыте красоты, во встрече с «ты», особенно в любви, и в творческой деятельности[93]. Безусловно, Франку удается последовательно провести феноменологический подход в представлении о бытии. Но, как уже отмечал Карсавин, феноменализм не преодолевает неразъединенности бытия и субъекта. Конечно, Франк провозглашает апорию нераздельности и неслиянности в связи с отношением духовного и телесного бытия, но его концептуальная оформленность представлений о бытии, выраженная в понятиях «я» и «ты», позволяет упрекать его в той же имперсоналистичности в понимании бытия, которая была присуща Соловьеву. Термин «ты» всегда означает, что ему противостоит «я», и, таким образом, допускается, что идея личности основывается на понятии «я», «субъекта». Но если вводить в основание идеи личности «я», идея «Божественной Личности» делается, по утверждению Шелера, бессмысленной: «Ибо ко всему “я” сущностно-необходимо относится и “внешний мир” как “ты” и “тело”, одни только вещи, которые выводить как предикат из Бога априорно бессмысленно. И, наоборот, осмысленная идея личности Бога уже показывает, что идея личности не основана на “я”»[94]. Элен подчеркивает, что Франк «пытается предоставить читателям возможность принять участие в феноменологическом развертывании опыта человеческого существования»[95], и оговаривает, что этот опыт, в отличие от хайдеггеровского, – опыт христианского философа. Проблема заключается в том, что Франк, как и Соловьев, предусматривает личностность сущего, но понятийно ее не разрабатывает, что дает возможность переносить упрек к Соловьеву в имперсонализме и на Франка. Карсавин пытается изначально мыслить сущее как личностное и даже, более того, как личность симфоническую. Если Веттер и ставит в заслугу Карсавину преодоление чистой познавательности Гегеля через обоснование «живого» воссоединения, восстановления первоединства бытия, то приходит-

ся отметить, что ему не удается избежать преувеличенной тяги к «конструирующему разуму» в представлении о личности. Как уже было показано, наиболее адекватным методом для анализа учения о личности Карсавина является метод герменевтического круга, и это утверждение можно распространить на персонализм вообще.

Почему же не убеждают в своей реальности симфоническая и социальная личности Карсавина? Для него важно метафизически обосновать и последовательно провести проявление первоединства во всем сущем, только так возможно обосновать персонализм, личностность бытия. Это обоснование строится им на базе онтологии всеединства и представляет стройную разветвленную систему. Трудности начинаются с «внедрением» идеи всеединства в социальную реальность. Философ пытается построить систему всеединства-личности как систему всеединств-личностей. При этом переход от индивидуальной личности к социальной и провозглашение первичности высшей, то есть социальной, личности вызывают упреки в ограничении свободы индивидуума. Они не снимаются, когда анализ отношения между высшей, социальной и индивидуальной личностями остается на уровне социальной реальности.

Можно попытаться найти некоторые объяснения неубедительности социальной личности Карсавина. Одно из них приводит Зеньковский, утверждая, что сама идея всеединства уже несет в себе сильную структуру и объяснить все «многообразие бытия» через нее «как правило, не удается». Аргументом против такого утверждения может служить позиция Хоружего о том, что идея всеединства, являясь фундаментальной онтологической идеей, несет в себе бесконечную возможность интерпретации, то есть является открытой системой.

Проблема заключается не в самой идее всеединства, так как она «работает» и в современном философском дискурсе. Например, у Гадамера, хотя его также упрекают за введение таких самостоятельных конструкций, «мифических субъектов» (у Карсавина – высшие личности), как История и Традиция, которые ведут разговор с собой, где и «речь речет», и «не история принадлежит нам, а мы истории», и интерпретатор, реальный субъект – это только посредник, что также критикуется за логически вытекаю-

щее ограничение свободы индивидуума. Неожиданным вариантом мышления в понятиях всеединства оказывается представление о любви у Генри Миллера. Говоря о своей любимой, герой романа «Сексус» утверждает: «Она моя, почти по-рабски моя, но я не владею ей. Владеют мной. Владеет любовь...», а также: ...вся Вселенная воплотилась в живом образе любимой!»[96] Для сравнения приведем слова Карсавина: «Ты, Любовь любила, но в тебе любил я, с тобою согласный и единый... Любовь – всевластная, неодолимо влекущая стихия»[97] Любовь, мыслимая в понятиях всеединства, представляется им как нераздельное и неслиянное всеединство с любящим. Из приведенных выше примеров современного философско-литературного дискурса можно заключить, что сама идея всеединства, раскрывающаяся в онтологии всеединства бытия, вовсе не приводит к порабощению индивидуума, хотя бы потому, что сам он себя таковым не ощущает. Карсавин также утверждает свободное раскрытие себя в любви, ее приятие.

Проблема, с которой он сталкивается и которую не решает, – это признание того, что *невозможно систематизировать персонализм*. Личность не может быть полностью объяснена и определена. Карсавин с этим соглашается, одновременно пытаясь ее систематизировать. В созданной им философии «работают» различные идеи и положения, но претензия на систематизацию личности заставляет строить громоздкие, тяжеловесные, запутанные (нельзя сказать «витиеватые», так как терминология «первичных» и «вторичных» качествований «высших» и «низших» личностей не блещет стилистической изысканностью) конструкции, которые скорее ассоциируются со строительными лесами, а не со структурой личности.

В связи с этим необходимо привести несколько критических замечаний, относящихся к высшей личности у Карсавина и ее месту в структуре исторического процесса как индивидуации Абсолютного Субъекта. Следовать апории нераздельности и неслиянности и одновременно принимать первоединство или высшее единство, сменяя перспективу: субъект или высший субъект, – это Карсавину не удается. Неясным остается сам высший субъект, его реальность. Субъект рассматривается в единстве своих качествований и как момент высшего субъекта. *Перспективы*

высшего субъекта, отдельно от индивидуального субъекта, реально не дано, она есть только как перспектива индивидуального субъекта. Высший субъект качествует в индивидуальном субъекте, его качествования – это всегда качествования индивидуального субъекта, вне которого его просто нет. Высший субъект не обладает самостоятельной реальностью. Образуется некое единство, но оно не первично и не задано и в то же время может образоваться, по Карсавину, только если оно дано первично.

Индивидуальный субъект представляет собой стяженное конкретное всеединство вторичных качествований, высший субъект представляет собой стяженное конкретное всеединство первичных качествований, а также является формально-общим, аббревиатурой по отношению к каждому моменту своего качествования. Высший субъект существует только при наличии другого, мыслится по отношению к индивидуальному.

Представление истории как реализации высшего, Абсолютной Идеи, «хитрого духа истории», определяющегося через свои единичные, индивидуальные проявления, как известно, принадлежит Гегелю. Замена «духа» высшей личностью (Абсолютной Личностью) приносит Карсавину такие же упреки в отрицании свободы индивидуума, какие сопровождали и философию немецкого мыслителя.

В современном философском дискурсе попытку представить историю как личностный процесс делает Джианни Ваттимо, но со сменой перспективы: если у Карсавина – это становление Богочеловечества, то у Ваттимо – становление Бога Человеком, очеловечение, секуляризация. Ваттимо перефразирует работу Новалиса «Христианство или Европа» в «Секуляризация или Европа», понимая под секуляризацией в широком смысле «переход от таинственного и трансцендентного святого к ставшему Человеком Богу». «Христианское послание воплощения Бога является», по Ваттимо, «одновременно крайней формой сакрализации человека и природы, а также демистификацией всех будто бы абсолютных ценностей, неизменных законов природы, непересекаемых границ, которые должны были окончательно и безвозвратно отделить человеческое от Божественного»[98]. Если принимать и понимать Спасение как историю, то она может быть представлена только как сближение между Богом и человеком. И в этом ключе могут интерпретиро-

ваться все процессы секуляризаций в Европе. Известной попыткой представить историю становления капитализма как секуляризацию христианской этики является социология Макса Вебера. Так, заключает Ваттимо, «завершение истории нужно видеть в становлении Бога Человеком»[99].

Вышеизложенные положения об индивидуальной, социальной и симфонической личностях у Карсавина и критические замечания к ним представляют возможным утверждать, что учение о личности, персонализм не может быть адекватно представлено как философская система. Подход к пониманию личности возможен как осуществление познания ее из центра герменевтического круга, содержанием которого является представление о личности как триединстве истины, добра и красоты (любви). Следуя словам Шелера, можно утверждать: «Кто говорит о *конкретном* мышлении или *конкретном* хотении, тот сразу сополагает целое личности, ибо иначе речь идет только об абстрактных деятельных существах»[100]. Такой целостностью личностности, которая представляет собой предварительный смысловой набросок к познаваемой конкретной реальности, и является триединство как центр герменевтического круга, горизонт, окружность которого открыта, а не задана или обрисована системой. Подобный подход к пониманию личностности бытия является главной задачей Карсавина. Он пытается строить целостную систему личности, основные положения которой связаны между собой и с целым, и сам признает, что он «глубоко убежден» в «основной истинности» «дорогой» ему системы в том, что она «должна жить далее собственной своей жизнью», без его вмешательства, то есть дальнейшего развития и защиты ее им, что «основные ее идеи» должны быть приняты. При этом он мыслит свое учение о личности как систему идей, в которой «любая из них с диалектической необходимостью должна привести к системе»[101]. И это подведение личностного бытия, реальности под систему, попытка замкнуть, связать в ней основные идеи делает персонализм Карсавина метафизически разработанной, но зачастую громоздкой структурой, с надуманно сконструированными понятиями.

Однако «основные идеи» метафизики и учения о личности Карсавина оказались жизнеспособными и раскрыли свой философский потенциал в современном философском дискурсе.

§ 4. Евразийство – применение концепции «симфонической личности»

Евразийство – это тема, благодаря которой имя Л.П. Карсавина известно за пределами истории, философии и богословия. После революции, когда начинает разваливаться российское государство, предпринимается попытка обоснования единства культур и религий. Теоретические наработки в рамках обоснования идеи всеединства, а также русской идеи «пригодились» теоретикам новой идеи – евразийства, позиции которого обосновываются на культурологическом, религиозном, экономическом, правовом уровнях[102].

Карсавин являлся ведущим теоретиком этого течения в период с 1926 по 1929 год, когда центром евразийства был Париж, а также основной мишенью критики его противников – Г Флоровского и Н. Бердяева. Вначале он критически отнесся к взглядам евразийцев, но впоследствии объяснял критику отсутствием у них достаточно разработанного теоретического мышления и философского обоснования. Таким обоснованием и должна была послужить концепция личности, в частности социальной, «симфонической личности» Карсавина. Основная философская интуиция Карсавина состоит в том, что полученное в индивидуальном опыте переживание и познание единства должно быть превращено в онтологический принцип. Эта позиция обеспечивает ему наличие точек пересечения с учением евразийства и возможность сотрудничества с его представителями, которые формулируют свои взгляды следующим образом: «Основным ядром евразийства является теория и религиозное обоснование культуры или историософская концепция. С историософией связаны и выяснение России – Евразии, как своеобразного по своему существу и своим историческим судьбам культуры мира, и выяснение взаимоотношений его с другими культурами, особенно же с наиболее ему родственными культурами Востока, и определение общеисторической миссии России»[103]. Основополагающие тезисы евразийцев опирались на исходные взгляды славянофилов, последователями которых они себя осознавали. По их мнению, Россия воплощает мысль Бога о ней и несет особую миссию. Отсюда развивается проблемное поле «русской идеи», к которому относятся во-

просы православия и особенной религиозности русского народа. С попыткой представить российское государство, империю как историко-культурное единство, евразийцы расширяют проблемное поле русской идеи до евразийской. Они привлекают в своей аргументации представление о Евразии как едином географическом и культурно-историческом пространстве, а также указывают на существование евразийского метаязыка. Последнее, однако, не особенно убедительно.

Термин «евразия» П. Н. Савицкий определяет через более древнее прилагательное «азийский», а не «азиатский», которое употреблялось уже в «Деяниях Апостолов» и возводилось к римской провинции и диоцезу, но должно охватить собой более широкий географический и исторический мир, т. е. относится к культурному кругу не только Малой, но и «большой» Азии. Автор хочет расширить культурное пространство «Азии» времен апостольских и последующих веков, т. е. включить в него эллинистическую и византийскую культуру, и снять одиозность, связанную, по неведению, с понятием «азиатский»[104]. Савицкий вводит понятие «месторазвитие», которое должно воспроизвести социально-исторический уровень в единстве с географическими и территориальными связями и представить их как «географический индивид»[105].

Евразийцы осмеливаются также предпринять новое толкование истории: Московское княжество представлено не только как Третий Рим, но и наследником Золотой Орды. Образование царской империи, тем самым, происходит не только из Москвы, но и путем расширения азиатского пространства, что открывает новые перспективы в осмыслении истории и будущего России. Демонстрируется возможность различной интерпретации реальности и истории и в то же время попытка найти единящую идею, обосновать монизм.

Поскольку сами евразийцы облачают свои мысли в понятия, относящиеся к различным философским взглядам и течениям – ими употребляются, например, такие понятия как «система», «дуалистический монизм», «организм», «жизнь», – можно исследовать или оценивать и их собственные взгляды с различных позиций. Показательной в этой связи является критическая статья ученицы Э. Гуссерля, Эмилии Литауэр, к книге М. Хайдеггера «Бытие и время», которая печатается на одном развороте газеты

«Евразия» со статьей Карсавина. Литауэр следующим образом представляет философию Хайдеггера: «Философское местонахождение Хайдеггера определяется двумя координатами: линией традиции, в которой он себя осознает, и основанием в настоящем, в которое он упирается... Первая, важнейший структурный момент системы, служит композиционным приемом в постановке и трактовке проблем; вторая дает ему точку приложения и наполнение. Все слагаемые современной мысли – примат жизни, действенное отношение к миру, повышенный интерес к истории – систематизируются приведением их к онтологическому знаменателю – к бытию, в то время как перенесение тематики бытия – тематики классической философии – в этот круг проблем дает им онтологическую санкцию»[106]. Приведенный отрывок из статьи наглядно показывает, что отношение евразийцев к реальности допускает различные возможности интерпретации: с одной стороны, как очарованность «историческими видениями» с требованием «“слушаться” истории», как это определяет Г. Флоровский[107], упрекая евразийцев в гегельянстве за приятие действительности революции; или же, по примеру Литауэр, как «активное отношение к миру» и подчеркивание «примата жизни».

Концепция симфонической личности Карсавина, центральное место в которой занимает принцип всеединства, должна была послужить онтологической основой евразийской идеи, наличие которой должно проявляться через универсализм и монизм. Следуя свойственной евразийцам ультимативности формулировок их взглядов, можно сказать об обосновании универсализма против индивидуализма.

Чтобы стать воплощением идеи, евразийство должно обладать признаками универсализма и монизма. Доказательства тому редуцируются евразийцами в их учении к обоснованию необходимости политической власти этой идеи, к идеократии и демотии. Идеократия становится идеологией диктатуры, идеей, противопоставляющей себя демократии. В центре критики евразийцев находится европейский индивидуализм, в то время как марксизм анализируется параллельно к евразийской идее, чтобы более отчетливо представить их сходства и различия.

Монизм должен представлять в евразийской идее связь между идеей и реальностью, между мистикой и практикой,

между духом и телом. Ссылаясь на то, что в «русском историческом типе» мистическая и практическая стихии перемешиваются и обуславливают друг друга, и в то же время «без социологической и практической базы – все проявления русского мистицизма всегда сводились к беспомощному индивидуализму и анархизму»[108], П. Сувчинский призывает к участию в «социальном деле». Отсутствием практики, односторонностью приятия мистики он и объясняет успех материализма, которому следует противопоставить евразийство.

Монизм в толковании евразийцев выступает с амбицией преодоления этой односторонности. Карсавин в своей статье «Евразийство и монизм» указывает как на ограниченность материалистического монизма марксистов, которая заключается в самом материализме, так и на спиритуалистический, идеалистический монизм, с преувеличением в нем духовного, и утверждает, что евразийский монизм объединяет телесное и духовное как единство множества: «Единство исторического процесса есть его многообразно проявляющееся единство, единство его множества... Если назвать единство духом и духовностью, а множество – телом (или даже материей)», то можно утверждать, что «существует только духовно-телесное бытие, только дух, осуществляющий себя в теле, и тело, живущее своей духовностью»[109]. Конкретизируя это высказывание с применением его к существующей ситуации, Карсавин пишет: «Сферы проявления единства не равноценны и не одинаково удобны для исследования... В переживаемую нами эпоху материализации культуры, естественно, удобною сферой является материальная или "наиболее материальная", т. е. социально-экономическая. В обращении к ней сказалось верное историческое чутье марксизма...»[110] Пересекаясь с марксизмом в признании значимости материальной сферы, евразийство одновременно «пересекается с гениальными прозрениями Федорова... в исповедании Федоровым неразъединимости духа и тела, единого духовно-телесного бытия или конкретного единства множества»[111].

Сувчинский идет еще дальше в подгонке понятия «монизм» к евразийскому толкованию реальности и приводит его во взаимосвязь с понятием «революции». Он определяет революцию как социальную категорию, которая подчинена «принципу структурного монизма», «неразде-

лимости слагающих ее процессов и фактов»: «...всякая революция создает абсолютное единство причин и следствий, идей и действий, цели и средств, расчета и случая, психологии и догмы»[112]. Наделение революции абсолютными качествами дает возможность предположить ее историческую необходимость, но как раз исторический детерминизм марксистов надо и опровергнуть! Революция – это только проявление единства масс, она является «патологически выраженным символом некоторой основной человеческой необходимости, заключающейся в нахождении жизненного интеграла в определении цели и закона жизни»[113]. Но проявленное единство не является выражением единства идеи, а декларированным и ограниченным единством масс. Таким образом, необходимость переносится на человека, на его индивидуальный «закон жизни».

Понятие «жизни» пользуется у евразийцев успехом, часто говорится о «сильном человеке», «герое», который творит жизнь. Подобные высказывания наводят на философию Ницше и одновременно на то, что такая последовательно мыслимая философия жизни приводит к крайнему индивидуализму. Возникает вопрос: как удастся евразийцам избежать опасности такого индивидуализма? Они просто вынуждены объяснить возникший разрыв между жизнью, значение которой они акцентируют, и индивидуализмом, который, по их мнению, является проявлением ошибочно интерпретированного Абсолюта и как следствие зашедшего в тупик культурно-исторического процесса.

И тогда понятие «универсализм» приводится во взаимосвязь с понятием «жизни» и противоставляется понятию «индивидуализм». Индивидуализм, по мнению евразийцев, отрицает самосознание и волю социальной группы, семьи, народа. Эти сообщества образуются только как сумма индивидов, а не их единство. Представленный в Западной Европе индивидуализм становится предметом постоянной критики евразийцев, рассматривающих в нем «определенную исходную установку, которая... обуславливает неправильное понимание индивидуальных свободы и творчества, тех же субъективных публичных прав... Индивидуализм – догматическая вера в индивидуального обособленного человека как в последнюю и единственную подлинную реальность»[114]. Индивидуализм в Европе выражается в сфере политической жизни как европейская демократическая

идеология, а также как социальный и культурный индивидуализм. Ему противопоставляется универсализм, который отражает реальность, «скрываясь» в сверх-индивидуальных идеях и сверх-индивидуальных социальных личностях. Несмотря на распространенный в Европе релятивизм, и там не могут полностью отказаться от общезначимых идей. Тенденция к универсализации проявляется там как этатизм, сущность которого – единство культурной жизни, – но это единство заменяется концепциями общества и государства. Этим идеям евразийство противопоставляет православие с его исходной идеей соборности: «В евразийской системе идей общество-государство – не совокупность индивидуумов и не совокупность классов... Эта система исходит из понятия социальной личности как настоящей конкретной реальности, и считает абстрактным построением и фикцией обособленного индивидуума»[115]. Необходимость и идея единой в своих проявлениях культуры в смысле универсализма в европейском сознании представлена только в марксизме. Евразийским народам до сих пор удалось избежать «разложения индивидуализмом» и сохранить данный им изначально универсализм. В этом евразийцы видят и причину успеха марксистского универсализма в России, хотя революция и явилась «псевдоморфозом русской идеи и евразийской идеократии»[116].

Основой государства является существование сверх-индивидуального сознания и сверх-индивидуальной личности как единство множества. Органическое, то есть биологическое, единство государства не может быть определяющим, тем более существенным для государства. Самосознание, дух всегда выше как у реального индивида, так и в культуре и в государстве. В данном утверждении выявляется некорректность упрека Флоровского евразийцам в «натуралистическом морфологизме». Евразийское единство должно быть в первую очередь выражением идеи, то есть духовного единства. Это становится наиболее очевидным, когда евразийцами вводится понятие «идеократии». Современное бытие измеряется степенью проявленности единства, универсализации социальной личности, евразийской нации, единства масс, революционной личности. Здесь возникает дилемма отношения индивидуальной свободы и социальной, сверх-индивидуальной личности. Чтобы избежать упреков в порабощении ин-

дивида социальной, «симфонической» личностью, Карсавин подчеркивает, что «отдельно от индивидов, вне их, социальная личность не существует»[117]. Он строит иерархию симфонических личностей: социальная группа, культура, человечество.

В работе «Церковь, личность и государство» Карсавин представляет искомое идейное обоснование евразийства. «Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие – только в том, что он *должен свободно* возрасти и *свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь... Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само, можно сказать, бытие их... зависит от степени их оцерковления...»[118] По Карсавину, церковь не может быть отделена от государства: «Государство *является необходимою формою личного бытия народа или многонародного целого*; однако *вторичною формою*, ибо *первая и истинная личная форма соборного субъекта есть Церковь*»[119]. Государству следует ставить своей целью осуществление церковных идеалов. Государство, «хотя и несовершенно, не без греха, но в некоторой мере осуществляет задачи, которые Бог ставит соборной личности»[120].

Идеал имеет право на существование и существует потому, что выводится из абсолютной безосновательной идеи. Для осуществления, реализации этого идеала должна быть введена власть идеи, идеократия: «Идеократия определена наличием общей идеи, осуществляющейся как общее дело»[121]. Идеократия реально осуществима через «демотию» – «опосредованную демократию». Понятие «демотии» вводится евразийцами с целью оградить себя от европейской демократии и большевистской диктатуры. Но демотия как реализующая идею представляет собой скорее диктатуру идеи. Карсавин утверждает, что расцвет государств в XIX веке связан с тем, «что систематизированные продукты распада рассматриваются как система идей и выдаются за таковую, т. е. с тою или иною степенью идеократичности»[122]. Таким образом, евразийская идея культурно-исторического единства превращается в культурно-государственную идеологию.

Для того чтобы не смешивать религиозный и светский аспекты евразийской идеи, Карсавин предлагает, следуя принципу двух мечей: «Богу – богово, кесарю – кесарево», употреблять в религиозной сфере понятие «соборность»,

а в эмпирической – «универсализм», существование которого было явлено в единстве масс русской революцией.

Историко-философские взгляды Карсавина существенно раскрываются через его представление об Абсолютном. Чтобы понять историю, нужно обратиться к религиозно-культурной проблематике. Это особенно важно для понимания русской идеи в ее отношении к Востоку и Западу. История протекает в соответствии с интерпретацией Абсолютного, что и определяет каждую индивидуальную культуру. По Карсавину, Абсолютное переживает эти культуры как различные моменты своей актуализации, которые рефлектируются как восточные и западные культурные традиции.

В работе «Восток, Запад и русская идея» философ раскрывает основные положения своего понимания культуры и истории в их обусловленности Абсолютным. Он пытается представить деление на Восток и Запад не как изначально заданное противоречие, а как ступени развития Абсолютного. «Возможно троякое понимание абсолютного бытия или Бога в отношении Его к миру: теистическое (включающее в себя монотеизм, дуализм и политеизм), пантеистическое и христианское, которое не вполне удачно, видимо из склонности к внешнему наукоподобию, называют панентеистическим»[123]. Первые два направления являются для Карсавина ограниченным, односторонним проявлением Абсолютного, эта ограниченность снимается в Христианстве в догмате троичности, а в философии представлена идеей всеединства.

В *теизме*, по Карсавину, Бог или боги мыслятся «внемирными» по отношению к обладающему некоторым самобытием миру. Теистическая религиозность не выходит и не выводит за пределы имманентного мира. Отношение человека к миру, к другим людям, к Богу мыслится как внешнее, то есть направленное на объект. Божество в принципе не может быть познаваемо, что делает теизм в сущности своей «религиозным репрезентатизмом» и приводит к осознанию религиозных построений как продукта человеческого разума. В культуре это проявляется как направленность к миру, цель человеческой жизни заключается в благополучном бытии на земле, отсюда и идея прогресса, развитие земных институтов, направленность на их совершенствование. Однако цель земного

бытия не может, для Карсавина, полагаться самим человеком, – это как поднять себя за волосы. В этом и причина неизбежного разложения теистических культур, заканчивающих позитивизмом. Разрушается первоначальное единство, ибо преобладает эмпирия, в основе которой лежит разъединенность. Но «сама идея трансцендентности Божественного миру уже предполагает некоторое не-теистическое постижение Божественного, т. е. некоторую Его имманентность», так как Абсолютное «неустранимо из религиозного опыта»[124].

Для *пантеизма*, напротив, характерно «чувство непосредственного соприкосновения с Божественным», его имманентность. Религиозным идеалом является отождествление себя с Ним. Отсюда – пассивное отношение к эмпирии, вживание, а не преображение ее. Отсутствие интереса к материальным проявлениям культуры, технике, комфорту, пренебрежение к государству и его институтам. Божественное постигается не как реальный мир, а как то, что лежит в его основе и не передается в понятиях, в языке, в представлениях. Это делает реальный мир неопределимым, недостойным определения, тем, на чем не стоит задерживать внимание, а следовательно, и познание чего человеку недоступно. Философ определяет пантеизм как внутренне противоречивый в силу неспособности признания Абсолютного таковым, «ибо не может Абсолютное быть несовершенным, а оно несовершенно, если сводится только к потенциальности, не содержит в себе индивидуального, не в состоянии объяснить действительности»[125]. Пантеизм, для Карсавина, неизбежно изживает себя в культуре «в силу органического равнодушия» к ней.

Христианство преодолевает односторонности проявления религиозности в теизме и пантеизме. В основе христианской религиозности абсолютное понимается не как «всецело-непостижимое» (теизм), не как «неразличенная потенциальность» (пантеизм) и не как единое (монотеизм). Абсолютное в христианстве – это Триединое: «Идея триединства возвышает абсолютное над различием потенциальности и актуальности, давая принцип обоснования не только единства, но и множественности, принцип всеединства»[126]. Христианские культуры индивидуализируют через себя идею триединства, предполагающую мно-

жество индивидуального. Индивидуальное как проявление Абсолютного, всякая личность – индивидуум, народ, человечество и все ее проявления: нравственность, право, искусство, науки – имеют абсолютную ценность. Но как возможно взаимодействие культур, которые осознают свою абсолютную значимость и ценность? Карсавин обращается к христианскому толкованию отношения между личностями, и это не «материальная» необходимость, а нравственный принцип свободной «жертвы», самоотдачи и самоутверждения. Эта мысль уже была сформулирована основоположником идеи всеединства Вл. Соловьевым: «Но если человечество и действительно представляет некоторый большой организм, то... члены и элементы, из коих он состоит, – нации и индивиды – суть существа моральные. А коренное условие морального существа лежит в том, что особая функция, которую оно призвано выполнять во вселенской жизни, идея, которою определяется его существование в мысли Бога, никогда не выступает в качестве материальной необходимости, но только в форме морального обязательства»[127] Таким образом, обращаясь к другой культуре, принимая ее, о-сваи-вая, делая своей, следует совершить жертву, «перестать быть самим собой», но для воссоединения, восстановления всеединства надо также выразить все свое, то есть необходимое самоутверждение. Конкретизируя это высказывание относительно отношений между Востоком и Западом, а также между Россией и Европой, Карсавин формулирует следующую задачу русской культуры: она «должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем приятия в себя актуализованного культурою западной (в этом смысл “европеизации”) и восполнения приемлемого своим. “Восполнение” и есть национальное дело, без которого нет и дела вселенского»[128]. Однако вся эта концепция отдается «в жертву» не «европеизации», а идее евразийства и принимает резко антиевропейский характер сначала только в критике индивидуализма и всего «буржуазного», а позднее в патетических взываниях: «евразийство или смерть», «мы или Европа». Но основные теоретические наработки к пониманию значения индивидуальности и единства множества, личностный характер культуры представляются продуктивными и в настоящее время.

Идея всеединства, являясь основой толкования реальности и исторического процесса как целостности, проявлениям которой свойственны и противоречия, дает Карсавину возможность объяснить «временную» победу материализма и атеизма – как проявления антагонистичности глубинной религиозности.

Из всего вышеизложенного можно сделать некоторые выводы.

Поиск евразийской идеи, ее обоснование раскрывается как процесс ее строительства. Очевидная ориентация на действительность, на жизнь не спасает ее от того, что она представляется продуктом понятийного построения, «игры мысли».

В учении евразийцев можно найти, особенно в области культурологических и исторических исследований, ряд интересных наблюдений, которые, тем не менее, не складываются без оговорок в единую идею. Достойной внимания остается сама попытка своеобразно интерпретировать историю, выводя из нее различные перспективы.

Современный интерес к евразийству объясняется его стремлением развивать сориентированную на Россию перспективу в период переломных моментов ее истории, а также тем, что в этом учении предпринимается своеобразная попытка обоснования монизма и универсализма в истории Евразии. Обещающая консолидацию и объединение во времена кардинальных перемен евразийская идея становится притягательной. Выйдет ли эта идея за рамки названия историософского направления, сможет ли проявить свою действенность или останется в рамках истории идей, покажет история.

Карсавин легко отходит от евразийского движения, что наряду с угасанием интереса обусловлено также тем, что он получает профессуру в Каунасе, и идея евразийства не упоминается в его последующих работах. Это говорит о ее незначительности для культурно-исторических взглядов автора. Скорее наоборот, она послужила возможностью их иллюстрации, демонстрации интеллектуальной игры. Эта легкость связана не с беспринципностью, а с убеждением, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»[129]. В этом понимании евразийцы сходятся со своими оппонентами Флоровским, Бердяевым и т. д.

§ 5. Совершенная личность. «Лицетворение» и «лицеделание»

Одной из самых популярных тем современного философского дискурса является тема лика, лица, которая тщательно разрабатывалась в русской философии в первой половине XX столетия рядом мыслителей, таких как П. Флоренский[130], Н. Бердяев[131], Вяч. Иванов[132] и др. Карсавин пишет: «Смысл и цель тварного бытия – в его лицетворении...»[133] Поэтому неудивительно, что тема совершенной личности рассматривается им в завершение его учения о личности как смыслообразующая. Осмысление отношения между Богом и тварью составляет проблемное поле третьей главы работы «О личности» – «Совершенство и несовершенство личности». Автор разбирает много богословских терминов, таких как «падение», «первородный грех», «грех-вина», «грех-кара», «ангельский мир», «мир бесовский», и догматических положений, например «догмат ипостасного единства» и др. Но основное внимание уделяется рассмотрению понятия «лицетворение», которое является наиболее интересным и для современного философского дискурса.

Изложение своих взглядов Карсавин начинает с проблематики свободы твари, которая раскрывается им через определение «отвлеченного» и «конкретного» понимания твари. *Отвлеченное* понимание связано с проблемой творения «из ничего», понятие «твари» он рассматривает, следуя исходной установке: если есть Бог, то нет твари, а если есть тварь – то нет Бога ...»[134] Тварь, сотворенная Богом из ничего, *свободная, самовозникающая*, не есть что-то «самобытное», «определенное», «постижимое», не есть вообще нечто. Допуская обратное, следовало бы признать, что есть нечто вне Бога, который – все. Если тварь понимается как нечто, определенное из себя, своим естеством, то, по мнению Карсавина, допускается ограниченность ее этой определенностью, то есть – несвобода. Эти рассуждения приводят к заключению: «Тварь – ничто; она не есть... Но она противостоит Богу и, значит, каким-то образом и есть»[135]. Образовавшаяся апория приводит к необходимости мыслить: Бог выше бытия и небытия.

Конкретное понимание твари представляет ее свободной в проблемном поле ее совершенства и полноты содержа-

ния: «совершенство обладает перед несовершенством *онтологическим* первенством, чем еще не предрешается вопрос о его первенстве хронологическом»[136], то есть представляет «Божий замысел». Таким образом, возникает вопрос об ограничении твари «замыслом». Карсавин объясняет свободу твари как возможность не осуществлять этот замысел, «т. е. совсем не быть», она «сама свободно избрала бытие, т. е. согласилась сделать Божий замысел своей целью»[137]. В этой связи философ дает и свое понимание свободного падения твари: «Она ухитрилась даже захотеть невозможное: она устремилась к полубытию, избрала часть бытия, которое неучастняемо, а Бог сделал ее нелепое хотение действительностью, т. е. – бытием, превозмогающим свое самоучастнение»[138]. Свобода твари проявляется также в том, что, возникая из ничего, отпадая от Бога, она не ниспадает от «первозданной своей полноты», а «должна пройти путь от небытия к полноте». Если тварь была бы создана совершенной, то это было бы отрицанием ее свободы, у нее не было бы свободного пути, и именно это означало бы ее порабощение. В таком случае, заключает Карсавин, всякая «уважающая Бога тварь должна бы была от своего совершенства отказаться»[139]. Тварь должна свободно совершенствоваться, а следовательно, осуществлять свою самоотдачу Богу: «Существо твари – в самоотдаче себя Богу, в жертвенном погибании или саморазъединении, в самопреодолении или свободе»[140]. Карсавин пытается внести в изложение своей позиции полемику и констатирует, что вполне возможно, «что какая-нибудь читающая эти слова тварь скажет: “Не хочу я отдавать себя Богу...”» Философ отвечает: «Она (тварь. – *Ю. М.*) сама не знает, чего хочет. Ведь раз она существует, так уже отдает себя Богу и, стало быть, хочет себя Ему отдать»[141].

Отношение твари к Богу раскрывается и в том, что «тварь не что-то определенное и постижимое, но нечто непостижимостью своей Богу подобное». Это высказывание еще раз должно указать на «усию» личности, что «вытекает из всех наших рассуждений, обосновывает учение о познании и связуется с неуловимостью “я” Это – последнее Богочеловеческое основание единства многих в общем качествовании. И таков именно смысл святоотеческого понятия “*теофани*”»[142]. Личность определяется Карсавиным как «особая Божья мысль о ней – Логос как идея и энтеле-

хия твари – наименование твари Богом, имя ее»[143]. Личное бытие представляет собой определенную конкретность, как единство духовно-телесного, отсюда и познание индивидуальной личности через ее определенности и телесность. Карсавин также определяет индивидуальную личность, субъекта как «*определенную диалектически мощную идею*, развивающуюся в нашем знании и обнаруживающуюся эмпирически»[144]. Наибольшая проявленность личности в ее эмпиричности связывается с ее «лицом». Недаром, подчеркивает философ, само слово «*лицо*» входит в определение *личности* как духовно-телесной. Идея личности, раскрывающаяся и в ее телесности, лице, тематизируется как в философии, так и в литературе. Осмысливается, что взгляд в лик другого раскрывает как наличие индивидуальности, особенности, так и сопричастность через него к идее, к Логосу, к общему, к Абсолютному. Таким образом, лицо, а более общо телесность, конкретность представляют собой особый путь постижения реальности, личности.

В настоящее время, когда человек предоставлен самому себе в выборе наличествующих многообразных мировоззрений, которые в контексте идеи плюрализма являются равноценными и равнолегитимными, он не хочет затеряться в одной из этих систем и мировоззрений, а пытается мыслить себя сопричастным Абсолютному, в своей абсолютной значимости. Человек ищет и надеется найти обоснование этой значимости, а также ответы на вопросы о смысле своего существования не в какой-либо религии или культуре, не в философской системе или литературном течении, не в какой-либо форме общности, а во взгляде в лик другого, в его индивидуально-неповторимом лице. Это, на наш взгляд, отчасти объясняет растущий интерес к философской антропологии и поиск позиций, связанных с тематизацией личности, лица другого. Одной из таких пользующихся повышенным вниманием концепций личности является сегодня концепция «лика другого» у Левинаса, исходная проблематика которой близка и Карсавину. Левинас указывает на недостаток философии Хайдеггера, объясняющей все через бытие, мышление и язык. Он отмечает: «Усилие современной философии освободить человека от категорий, которые соразмерны только вещам, не должно довольствоваться тем, чтобы

противопоставить статичному, неживому, детерминированному – динамичное, продолжительное, трансцендентное или свободу как сущность человека»[145]. Более адекватным методом определения человека Левинас считает анализ «лика другого». Таким образом, рассмотрение Карсавиным личности как духовно-телесного существа приобретает новую актуальность и востребованность, открывая альтернативные возможности в понимании личности и предлагая выход из тупиковых концепций деконструкции субъекта, отказа от целостности и т. п.

Можно выделить различные подходы к раскрытию темы «лика другого». С одной стороны, имеет место литературно-поэтический подход. У Новалиса в известной сказке «Ученики из Саиса» поиск героем сказки Гиацинтом «матери всех вещей», богини Ирис, ради которого он оставляет любимую Розенблютхен, оканчивается тем, что за вуалью богини открывается лицо его любимой. Новалис в поэтической форме, не доказывая, утверждает необходимость другой индивидуальности, представленной ликом другого, любимой, чтобы познать сущность всех вещей и осознать смысл бытия в его личностности, в лике. Достоевский описывает способность человека через восприятие конкретности, телесности другого постичь его сущность. В «Братьях Карамазовых» он говорит о том, что «изгиб пальчика» Грушеньки раскрывает Мите все ее существо в один миг.

В противоположность литературным интуициям и утверждениям, философский подход требует обоснованности выдвигаемых положений, и в этом он сближается с наукой, которая, как ее представляет в своей сказке Новалис, «рассекает ножом» природу, «расчленяя» ее и добывая таким образом научные заключения и выводы.

Анализ противоречий, выявляемых у авторов, тематизирующих лик другого, может также рассматриваться как продуктивный методологический подход, поскольку взгляд в лик другого ведет к философским заключениям, которые своей противоречивостью как раз и образуют проблемное поле этой темы. Достоевский, например, словами Ивана и Алеши утверждает, что «именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить... Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь... лицо человека... мешает любить»[146]. И только моральный закон вынуждает его следовать этой любви.

Левинас, напротив, пытается обосновать, что именно через близость лица другого, даже через ощущения его кожи возможно постижение доонтологической значимости этического. Придерживаясь столь различных взглядов, Достоевский и Левинас в рамках своих позиций опять же не лишены противоречий. У Достоевского лицо, близость другого человека «мешают» его любить, и одновременно Митя утверждает, что «изгиб пальчика» Грушеньки в одно мгновение раскрыл ему все о ее сущности, а старец Зосима прочитал во взгляде Мити всю его судьбу. Левинас, утверждая, что человеку необходима близость, кожа другого, взгляд в его лик, который раскрывает его причастность к Абсолютному, в то же время говорит о том, что телесность, цвет глаз другого его не интересуют, «лик другого абстрактен». Абстрактность лица другого, незначительность телесной конкретности для его постижения и любви провозглашает и Антуан де Сент-Экзюпери: «Все, что я любил в тебе, все это не имеет материального смысла. Твои губы – они складывались в улыбку, принадлежащую к миру форм. И не твоя плоть сама по себе, а то, как распределены ее части. Ничто из объяснимого физикой или химией, но лишь чистой математикой (ритм) и чистой геометрией (форма). Только имеющее духовный смысл»[147]. Карсавин в этом подборе противоречивых позиций придерживается мнения, что телесность, например родинка на лице любимой, делает именно ее любимой, способствует ее постижению, открывает взгляд в ее сущность. Напрашивается вопрос: являются ли данные противоречия недостатком в концепциях их представителей, или же они изначально свойственны самой теме?

Несмотря на различия во взглядах, все вышеуказанные авторы придерживаются понимания того, что во взгляде в лик другого становится осознанным нечто, что невозможно постичь обычным путем познания через индукцию и логику. Лик другого указывает на «третий путь» – именно на «постижение», как это называет Левинас. Отмечая, что «опыт дает только шаблоны и схемы, сырой материал для внешней индукции, не открывающей душу чужую», Карсавин также утверждает «особого рода постижение», «которое покоится не на догадках, а на подлинном приятии в себя чужого я...»[148] Близкую по смыслу позицию об особенном пути познания реальности через переживание

близости другого «я» формулирует и Франк. Он определяет своеобразие отношения «я-ты»: в каждом переживании «ты» «позади всей предметной, т. е. рационально мыслимой, рационально оформленной действительности таится в качестве истинного существа реальности "непостижимое"», которое «открывает нам себя непосредственно», поэтому в отношении «я-ты» и раскрывается непосредственный опыт о реальности, «зерно подлинного опыта о реальности»[149]. Этот опыт переживания подлинной реальности Франк иллюстрирует стихотворением Тургенева «Собака»: «Собака сидит передо мною – и смотрит мне прямо в глаза. И я тоже гляжу ей в глаза. Она словно хочет сказать мне что-то... Я понимаю, что в это мгновение и в ней, и во мне живет одно и то же чувство, что между нами нет никакой разницы. Мы тождественны...»[150]

Уменье *видеть* лик другого имеет и «другой способ значения», который выражается метафорой «поедать глазами», являющейся *больше* чем одной только метафорой, замечает Левинас. Этот «прибавочный смысл» имеет трансцендентный характер. Левинас оговаривает, что он не ограничивает трансцендентность интенциональностью, говоря о близости[151]. Продолжая эту мысль об особом способе значения взгляда в лик другого, как одного из чувственных его восприятий, французский философ ссылается на роман «Преступление и наказание» Достоевского, в котором Соня говорит о том, что она не насытится в своем сострадании к Раскольникову. Левинас выделяет феномен неудовлетворенности, момент незавершенности и пустоты как переживание отсутствия чего-то, в конечном счете бесконечности, как ничто и «настоящее вечности», которое дано только в опыте отношения к другому и делает, таким образом, вечность доступной переживанию человека. Существенным для философа является обоснование необходимости другого как условия собственного существования. Исходная установка Левинаса – это необходимость показать доонтологическую значимость другого, что должно иметь своим следствием доонтологическое значение этического с его постулатом «не убий». Левинаса не интересуют конкретная телесность отдельного человека, цвет его глаз, физиогномия. Момент индивидуальной телесности не имеет того решающего значения в постижении другой личности, которое

придает ему Карсавин. Но если своеобразность, самобытность телесности не имеет фундаментального значения, не выражает сопричастности к душе, к идее человека, то в свете современной проблематики клонирования, когда появляется возможность создания внешне идентичных людей, такая позиция получает настораживающую возможность интерпретации. Придерживаясь выбранного Левинасом стиля обращения к метафорам, можно привести в пример пословицу «все на одно лицо», которая указывает на отсутствие индивидуальности при нивелировке внешности. Раскрытие противоречия в признании важности, существенности близости, тепла кожи другого и одновременном безразличии к цвету глаз человека для постижения его сущности, божественной сопричастности оставляется Левинасом нерешенным. Он не тематизирует отношение духовного и телесного, не оговаривает и того, что это неразрешимая апория, сознательно или бессознательно, но он оставляет это противоречие.

Карсавин раскрывает тему значения лица другого, особенности его постижения в контексте своего учения о личности и концепции познания реальности как стяженного всеединства. Впервые анализ возможности особого постижения идеи личности через ее телесность встречается у Карсавина в работе «Noctes Petropolitanae». Философ в этой связи, как уже отмечалось, обращается к Достоевскому и вслед за ним констатирует, что «пальчик-мизинчик, в котором отозвался "один изгиб тела"» Грушеньки, сделал возможным для Мити, что «и по части и в части постиг он этот "изгиб", понял больше, чем его – всю Грушеньку, и телесность и душевность ее»[152]. Карсавин заключает, что «это целостное постижение», это нечто совсем иное, чем опыт, «хотя и в нем проявляющееся», «особое познание». Посвящая свою работу теме любви, Карсавин в первую очередь связывает эту способность постижения другого именно с чувством любви. Такое постижение «покоится не на догадках, а на подлинном приятии в себя чужого я, на каком-то единении с ним, без любви невозможном»[153].

В «Философии истории» Карсавин возвращается к этой теме, включая ее в более широкий контекст, в концепцию познания как раскрытия стяженного всеединства. Он формулирует задачу познания, или «познавательной актуали-

зации», развития как «опознания» данного момента в его специфической особенности. «Но познание данного момента есть и познание, т. е. – всегда, конечно, относительное и неполное – раскрытие стяженного им всеединства, т. е. и других моментов в их переходе в данный и в переходе его в них...»[154] Карсавин иллюстрирует отношение моментов во всеединстве, ссылаясь на способность талантливых писателей представить, а читателей понять то, что познавать человека можно «не путем простого собирания сведений и наблюдений о нем». Во время этого собирания, которое есть только средство сосредоточиться на данном человеке, мы чаще всего «“с первого взгляда”, мы *вдруг*, внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность»[155]. При этом, отмечает философ, выделяется некая его телесность, жест, но именно *эта* поза, *эта* фраза, в которых мы схватываем сразу то, чего не могли уловить в многочисленных наблюдениях. «И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно»[156]. Полученное знание о человеке несет потенциал для дальнейшего познания его, расширяет первоначальную интуицию, является своего рода «ключом», раскрывающим его жесты, поступки, фразы, но в то же время и ограничивающим возможности интерпретации. Если художник «схватил» личность, описание ее характера уже ограничивается определенной сферой возможностей ее проявления. «В данном конкретном качествовании индивидуальной души мы познаем ее самое, но в стяженном и вместе “чреватом” определенными, характерными для нее качествованиями, рвущемся к раскрытию виде»[157] Так, заключает Карсавин, происходит познание индивидуального субъекта, «как определенной диалектически мощной идеи», которая развивается в нашем знании и проявляется эмпирически. Конкретный факт, связанный с определенным субъектом, становится для нас «символом всеединого субъекта», познавая который мы познаем идею всеединого субъекта; «чрез нее и в ней все ее моменты», их взаимоотношение и переход. Личность раскрывается как единство духовно-телесного, отсюда и познание через телесность, взгляд в «я», в идею, в энтелехию через телесность[158].

В процессе познания личности как единства ее моментов возникает вопрос о критерии определения значимости

и раскрытости этих моментов, степени их выраженности и полноты. Таким критерием, с помощью которого познающий момент определяет, то есть познает, и себя и все развитие, философ считает «усовершенное всеединство» и «Абсолютное». Становится возможным, чтобы познающий момент сам себя осмысливал, то есть понял «свою усовершенность, свое место в развитии и свою особенную цель»[159] Все это обусловлено онтическим первенством совершенства, разъединением твари с Богом и ее внутренней разъединенностью. Но Карсавин также подчеркивает: «*Тварь совершенна несмотря на то, что она – и "только усовершающаяся", несмотря даже на непреодолимость своего несовершенства, ибо само это несовершенство, будучи непреодолимым, и преодолевается и преодолено. Оно – момент совершенства и есть только потому, что "уже" есть совершенство*»[160].

С совершенством и «усовершением» личности Карсавин связывает слова «лицо», «лик». Он отмечает, что слово «лик» соединяется с представлением «о личности *совершенной*, об истинном и "*под-линном*"». Так, лик святого, то есть «"подлинник"», лишь приблизительно и символически выражаемый изображениями, – его совершенная и существенная личность, «лик... "просвечивает" сквозь икону, житие, и самое эмпирическую личность»[161] В личности необходимо различать подлинное и неподлинное, совершенное и несовершенное, то есть лик и личину. Неподлинное, личина – это то, что противостоит лику, что-то налегающее извне, наносимое, маска; Карсавин приводит слова «об-личье», «харя». Единственно истинной личностью Карсавин признает только Бога. Человеческую и вообще тварную личность он понимает «*как причаствуемую человеком Божью Ипостась или обладаемое человеком имя Божие*»[162]. Не признавая за индивидуальной личностью единственное, конкретно-личное бытие, усматривая в такой позиции номинализм, Карсавин утверждает, что человека необходимо представить «*как тварный безличный субстрат*, неопределимостью и непостижимостью своею подобный Богу и *вполне самодвижный*»[163]. По его мнению, этим не исключается личность, лик которой преподносится как «образ Божий», как «ее истинное существо, идеал и задание». Смысл же человеческого и тварного бытия в его «лицетворении» или «обо-

жении» (theosis), которых человек достигает через «усовершение» в своем совершенстве, потому лик его наиболее близок к Богу. Поэтому так важен взгляд в лицо, которое просвечивается ликом, указывает на сопричастность человека к Богу, так как нет лика без личности, без совершенства[164].

Возвращаясь к теме соотнесенности лика с личностью, с самопознанием и познанием другого и к тому, что выражает лицо и лик человека, в контексте изложенной позиции Карсавина можно адекватно раскрыть и значение телесности, лица. Определяя личность как «*духовно-телесное* существо», подчеркивая, что она не «“частью духовна, а частью телесна”, ибо дух не участняем», Карсавин утверждает: «Личность *всецело духовна и всецело телесна*»[165]. Она выше различия духа и тела. Личность является определенной, неповторимо-своеобразной и многовидной, что обуславливается единством множества ее моментов. Множественность личности, ее «определимость и определенность, не *иное что, как ее телесность*». Она «познаваема и определима, т. е. от-личима от всего, что не является ею, только по своим временно-пространственным проявлениям»[166]. Личность мыслится Карсавиным в реальности «*симфонически-личного бытия*», в ее «строении» как многоединства, или как несовершенное всеединства ее моментов, одновременных и временно взаиморазличных. Таким образом, понять, «схватить» сущность личности можно только через эти ее проявления, ее отличия и особенности. И только понимание о симфонически-личном бытии, в котором мыслится и познается и через которое определяется личность, обосновывает и сопричастность личности, лица к Божественному. Поэтому, на наш взгляд, утверждения Левинаса о незначительности физиогномии лица или заметки Экзюпери о ненужности материального в лице сводят определение личности только к ее духовности, не признают за ней различности, самобытности, а следовательно, и личностности. Признание за личностью самостоятельного, независимого, индивидуально-конкретного бытия облегчает обоснование ее свободы и допускает существование неличного бытия. Напротив, выведение определений личности через инобытие (симфонически-личное бытие) предполагает за личностью ее единство с ним, что создает представление о несвободе личности, хотя и не

лишает ее самобытности, своеобразия. Хочет ли человек самоограничиваться или нет – это остается правом его свободного выбора. Позиция Карсавина, не лишающая человека его «лица» (самобытности), в данном случае кажется более приемлемой для самосознания, поскольку трудно согласиться с тем, что собственная внешность, которая для человека очень важна и отличает его от других, оказывается за пределами метафизической значимости.

Итак, в завершение исследования можно утверждать, что Карсавин остается верен своим основным установкам и положениям, которым он следует, создавая хорошо продуманную, стройную систему. По силе проведения и построения можно даже утверждать ее близость к гегелевской системе. Необходимо, однако, принципиальное замечание: личность не раскрывается через систему; персонализм, на наш взгляд, невозможно систематизировать. Это подтверждает и учение о личности Карсавина, с отдельными оригинальными идеями и положениями которого нельзя не согласиться, пока автор не пытается включить их в систему, прибегая к натяжкам, к ненужному наслоению понятий и понятийных конструкций.

---

[1] *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках // Карсавин Л. П. Соч. СПб., 1997. Т. 1. С. 21.

[2] Там же. С. 29.

[3] Ср.: Там же. С. 124–133.

[4] Там же. С. 133.

[5] Там же. С. 30.

[6] Там же. С. 53.

[7] *Добиаш-Рождественская О. А.* Религиозная психология Средневековья в исследовании русского ученого // Русская мысль. 1916. № 4. С. 25. Цит. по: *Клементьева С. Ю., Клементьев А. К.* Послесловие // *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. С. 406.

[8] *Ястребицкая А. Л.* Л. П. Карсавин об изучении истории и современная медиевистика // Ястребицкая А. Л. Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Аналитический обзор. М., 1991. С. 19.

[9] *Клементьева С. Ю., Клементьев А. К.* Примечания // *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. С. 415, 416.

[10] *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. С. 54.

[11] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 248.

[12] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 3.

[13] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 267.

[14] Там же. С. 12.

[15] Там же. С. 7.

[16] Там же. С. 251.

[17] *Бруно Д.* О Причине, Начале и Едином // Бруно Д. Философские диалоги. М., 2000. С. 33–34. Приведенная цитата не соответствует той, на которую ссылается Карсавин, но все его выводы могут подтверждаться и данной цитатой, что делает их еще более убедительными.

[18] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 253.

[19] *Бруно Д.* О Причине, Начале и Едином. С. 32.

[20] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 258, 259.

[21] Там же. С. 260.

[22] Там же. С. 261.

[23] Там же. С. 262.

[24] Ср. сноску 162.

[25] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 264.

[26] *Бруно Д.* О Причине, Начале и Едином. С. 42.

[27] *Карсавин Л. П.* Джиордано Бруно. С. 272.

[28] Там же. С. 265.

[29] Там же. С. 267.

[30] Там же. С. 273.

[31] *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. С. 29.

[32] Там же. С. 30.

[33] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 81.

[34] Там же. С. 30.

[35] Там же. С. 35–36.

[36] Там же. С. 37.

[37] Там же. С. 36.

[38] Там же. С. 38.

[39] Там же. С. 38–39.

[40] Там же. С. 49.

[41] Там же. С. 60.

[42] Там же.

[43] Там же. С. 61.

[44] Там же. С. 71.

[45] Ср. сноску 83 и след.

[46] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 67.

[47] Там же. С. 68.

[48] Там же. С. 70.

[49] Там же. С. 69.

[50] Там же. С. 19.

[51] Там же. С. 20.

[52] Там же. С. 68–69.

[53] Там же. С. 68.

[54] Там же. С. 73.

[55] Там же.

[56] Ср.: Там же. С. 73–74.

[57] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 160.

[58] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 74.

[59] Там же.

[60] Там же. С. 76.

[61] Там же. С. 75.

[62] *Карсавин Л. П.* Церковь, личность и государство // Карсавин Л. П. Малые сочинения. С. 437.

[63] Там же. С. 419.

[64] Там же. С. 417.

[65] *Карсавин Л.* О личности. С. 19.

[66] Ср.: Там же. С. 12.

[67] Там же. С. 114.

[68] Там же. С. 11.

[69] Там же.

[70] *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. С. XXXV.

[71] См.: Там же.

[72] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 134.

[73] Там же. С. 135.

[74] Ср.: *Comte A.* Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug. Hrsg. von F. Blaschke. Stuttgart, 1974. S. 122–123, 170 ff.

[75] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 135.

[76] Там же. С. 134.

[77] Там же. С. 135.

[78] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 98.

[79] *Лосский Н. О.* Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 48.

[80] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 91.

[81] Там же. С. 92.

[82] *Хоружий С. С.* Примечания к «О личности» // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 311, примеч. 31.

[83] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 176.

[84] Там же.

[85] Там же. С. 177.

[86] Там же.

[87] Там же.

[88] Там же. С. 179.

[89] Там же.

[90] Там же. С. 180.

[91] Там же. С. 175.

[92] Ср.: *Ehlen P.* Der Begriff des Gottmenschentums in Solov'ev und Frank // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 2001. 4. Jahrgang 2000. № 2. S. 73.

[93] Ibid. S. 67.

[94] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 407.

[95] *Ehlen P.* Der Begriff des Gottmenschentums in Solov'ev und Frank. S. 73.

[96] *Миллер Г* Сексус // Миллер Г Тихие дни в Клиши. Сексус. СПб., 1997. С. 189, 190.

[97] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 105.

[98] *Vattimo G.* Das Europa der Säkularisationen // Europas neue Einheit? Ein philosophisches Kolloquium. Hrsg. von A. Przylebski, L. Romani, A. Speer. Poznan, 2001. S. 121–122.

[99] Ibid. S. 123.

[100] *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 407.

[101] *Карсавин Л. П.* Письмо А. Веттеру. 16 апреля 1940. С. 159.

[102] Ср.: Aspects of the Evrazijstvo Movement/Aspekte der Eurasier Bewegung // Studies in East European Thought. Special Issue. March 2000. Vol. 52. Nos. 1–2.

[103] Евразия. 26 января 1929. № 10.

[104] Ср.: *Савицкий П. Н.* Евразийство // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 7.

[105] Ср. *Савицкий П. Н.* Россия – особый географический мир. Прага, 1927. С. 30, 32.

[106] Евразия. 1 декабря 1928. № 2.

[107] *Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 1. С. 196.

[108] *Сувчинский П. П.* К познанию современности // Евразийский временник. Париж, 1927. Кн. 5. С. 23.

[109] *Карсавин Л. П.* Евразийство и монизм // Евразия. 26 января 1929. № 10.

[110] Там же.

[111] Там же.

[112] *Сувчинский П. П.* О революционном монизме // Евразия. 22 декабря 1928. № 5.

[113] Там же.

[114] *Карсавин Л. П.* Идеократия как система универсализма // Евразия. 9 февраля 1929. № 12.

[115] *Карсавин Л. П.* Евразийство и проблема класса // Евразия. 19 января 1929. № 9.

[116] *Карсавин Л. П.* Идеократия как система универсализма.

[117] *Карсавин Л. П.* Государство и кризис демократии // Новый мир. 1991. № 1. С. 189.

[118] *Карсавин Л. П.* Церковь, личность и государство. С. 414, 443–444.

[119] Там же. С. 424.

[120] Там же. С. 425.

[121] Проблема идеократии // Евразия. 9 февраля 1929. № 12.

[122] *Карсавин Л. П.* Идеализм и реализм в Евразийстве // Евразия. 9 марта 1929. № 16.

[123] *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 18.

[124] Там же. С. 24.

[125] Там же. С. 29.

[126] Там же. С. 31.

[127] *Соловьев В. С.* Русская идея // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

[128] *Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. С. 71–72.

[129] *Соловьев В. С.* Русская идея. С. 220.

[130] *Флоренский П. А.* Небесные знамения (Размышление о символике цветов) // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. М., 1996. Т. 2.

[131] *Бердяев Н. А.* Мутные лики // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. М., 1994. Т. 2.

[132] *Иванов Вяч. И.* Лик и личины России // Иванов Вяч. И. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995.

[133] *Карсавин Л. П.* О личности. С. 192.

[134] Там же. С. 185.

[135] Там же.

[136] Там же. С. 15.

[137] Там же. С. 189.

[138] Там же.

[139] Там же. С. 185.

[140] Там же. С. 186.

[141] Там же.

[142] Там же. С. 187.

[143] Там же. С. 193.

[144] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 66.

[145] *Lévinas E.* Ist die Ontologie fundamental? S. 115.

[146] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 15-ти т. Л., 1991. Т. 9. С. 266.

[147] *Сент-Экзюпери А.* Из записных книжек (1935–1942) // Звезда. 1995. № 1. С. 129.

[148] *Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 116.

[149] *Франк С. Л.* Непостижимое. С. 361.

[150] Там же.

[151] Ср.: *Lévinas E.* Sprache und Nähe. S. 277.

[152]*Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 116. Ср. также: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1976. Т. 14. С. 109.

[153]*Карсавин Л. П.* Noctes Petropolitanae. С. 116.

[154]*Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 64.

[155]Там же. С. 65.

[156]Там же.

[157]Там же. С. 66.

[158]Ср.: Там же.

[159]Там же. С. 65.

[160]*Карсавин Л. П.* О личности. С. 207.

[161]Там же. С. 24.

[162]Там же. С. 26.

[163]Там же.

[164]Ср:. Там же. С. 26, 27.

[165]Там же. С. 20.

[166]Там же.

Заключение

Проведенное исследование творчества великого русского мыслителя Л. П. Карсавина позволяет сделать следующие выводы о персоналистском содержании его философии. Представляется очевидным, что учение о личности, оставаясь в традиции идеи всеединства, разрабатываемой в России в конце XIX – начале XX века, следуя православному догмату, а также вбирая западноевропейские источники, полноправно включается в современный философский дискурс. Через раскрытие персоналистского содержания философии Карсавина мы попытались расширить предмет анализа идеи всеединства в его антропологическом аспекте. Данное исследование показало, какие интуиции и положения учения о личности Карсавина являются философски разработанными и оригинальными, а какие раскрыты им недостаточно.

В разрабатываемой им философии ученый проводит свое основное положение: «В совершенстве своем все сущее лично»[1]. По терминологии Карсавина, весь космос, тварное бытие представляют собой «симфоническую личность». Это утверждение он обосновывает на онтологическом уровне в метафизике, а также на уровнях индивидуальной и социальной личностей. Анализ этих уровней постижения бытия как личностного удается ему с различной степенью убедительности.

Карсавин успешно демонстрирует динамику триадичности структуры бытия по образу Божественной Троицы как первоединство – саморазъединение – самовоссоединение (соответственно Бог Отец – Бог Сын – Дух Святой). При этом он расширяет третий момент возврата к первоединству до «бытийственного возврата», а не только логического, познавательного, и включает в процесс познания феноменологические компоненты самопознания личности.

Второй уровень исследования Карсавина – это анализ социальной и «симфонической» личностей и обоснование личностности сущего. Он не настолько разработан, чтобы

уберечь философа, при поспешном прочтении его трудов, от многочисленных упреков в «нелюбви к свободе», в «антилиберализме». Следуя установке первичности единства и необходимости воссоединения, возврата к нему через саморазъединение, Карсавин пытается раскрыть «преимущество» высшей личности как более полно выраженного единства по отношению к низшей личности, ее индивидуализирующей. Высшая личность наиболее полно и многообразно проявляет в себе качества той или иной социальной личности (семьи, социальной группы, класса, народа, человечества). Личности, ее индивидуализирующие, являются, по Карсавину, морально равноценными. В социальной реальности это означает равноценность каждой культуры и народа по отношению к высшим личностям – нации, человечеству. Философ использует это положение в учении евразийцев, чтобы релятивировать рассмотрение истории и культуры как линейно-прогрессирующего процесса с вершиной в Западной Европе.

В связи с обоснованием идеи высшего единства Карсавину близка формулировка Николая Кузанского, утверждающего высшее единство Бога, Абсолюта и необходимость разнообразия его проявлений. Карсавин рассматривает единичного человека, личность как индивидуацию сверхиндивидуального личного бытия социальной или симфонической личности и объясняет таким образом определенность личности, ее индивидуальность. Индивидуальная личность неопределима и недействительна без отношения ее к личному же инобытию. Карсавин подчеркивает необходимость стремления личности к индивидуации собой высшей личности как стремления к единству с инобытием, к преодолению разъединенности с ним. Но он феноменологически не выделяет и не демонстрирует очевидность стремления индивидуальной личности к индивидуации высшей личности. Создается впечатление, что мыслитель пытается обосновать преимущество социальной личности над индивидуальной, тем самым ограничивая ее свободу.

Фундаментальное положение Карсавина о том, что иерархия личностей выражает только их отношение к Логосу (Богу Сыну), а не к Богу Отцу, оставляется большинством исследователей в стороне. Отношение личности к Богу Отцу (первое единство) означает неопосредованность иерархичностью сущего (обоснование данного утвержде-

ния Карсавин заимствует у Н. Кузанского), а отношение личности к Логосу (второе единство) – приоритет полноты содержания (аналогично диалектике развития понятия у Гегеля), степень воплощенности тварного бытия. Карсавин раскрывает это положение, представляя всякого человека триединой личностью, в которой ни одно из единств не становится особой личностью. Поскольку человек есть несовершенное триединство, то несовершенство личности заключается в «преобладании разъединенности над единством». Личность по преимуществу является разъединением и разъединенностью, то есть единством с Логосом. Тварная личность связана с Богом через Божье саморазъединение, через Слово. Во втором единстве личность максимально раскрывается и определяется, оно (Карсавин пользуется удачным термином А. С. Хомякова) – «как бы “театр” личности», ее самораспределение и самосознание[2]. Самоопределение личности возможно только через инобытие, «симфоническую личность». Таким образом, Карсавину, с одной стороны, удается последовательно проводить принцип личностности сущего, вводя понятия «социальной личности» и «симфонической личности». С другой – определяемость личности социальным инобытием является поводом для критики его учения в обосновании закрепощенности личности этим же социальным инобытием. Эта проблема решается приятием или неприятием личностности сущего.

Представление о социальной личности само по себе не получает достаточной разработки в персонализме. Философ лишь отмечает, что социальная личность также имеет свое самосознание, мыслит себя как единство по отношению к другим социальным личностям, но не оговаривает структуру и закономерности социальной личности. Она проявляется только через индивидуацию ее индивидуальными личностями, ее нет вне индивидуальных личностей как самостоятельного бытия. Что представляют из себя как личности социальные группы, их наличие, возникновение, функционирование, распадание, их «самостоятельная жизнь», раскрывается Карсавиным не в полной мере. Он всегда исходит из перспективы индивидуального субъекта. Неразработанность структуры, самопознания и перспективы социальной личности можно ставить в упрек концепции Карсавина. И в то же время это как бы

«снимает» с него критику в метафизическом порабощении индивидуальной личности высшей социальной личностью, когда неизвестно, что собственно из себя высшая личность представляет, какие принципы, закономерности, правила она выражает, как влияет на индивидуальную личность. Утверждение только за социальной реальностью характера личностности ввиду неразработанности понятия социальной личности может также вызывать сомнения. Все это свидетельствует о том, что уровень сверхиндивидуального, социального бытия Карсавиным недостаточно разработан.

Третьим уровнем обоснования личностности сущего является рассмотрение Карсавиным индивидуальной личности, анализ которой является оригинальным и делает его персонализм актуальным и заслуживающим внимания и сегодня. Определяя личность как «духовно-телесное существо», как единство ее многообразных «моментов-качествований», философ подчеркивает, что не зря слово «личность» происходит от слова «лицо» – это выражает ее конкретность, телесность и делает возможным, через выражение телесности, взгляд в сущность, в идею личности. С таким пониманием личности Карсавин может полноправно принимать участие в современном философском дискурсе о «лике другого», открытом Левинасом и становящемся все более привлекательным в настоящее время. В определении личности как «лицетворящей», «лицеделающей» она раскрывается и познается как стяженное всеединство, многоединство своих моментов, которые познаются и раскрываются ею с различной степенью полноты. В этом контексте интересной представляется и разрабатываемая Карсавиным концепция познания, включающая как дискурсивные элементы, так и символическое знание. Человек познается не путем «собирания сведений и наблюдений», что только дает возможность сосредоточиться на нем, а «*вдруг*», «с первого взгляда». Внезапно и неожиданно постигается «своеобразное существо человека, его личность». Выделяются только *эта* его поза, только *эта* черта лица, *эта* фраза, в которых схватывается и постигается то, что ускользает в многочисленных наблюдениях. «И не случайно любовь», отмечает Карсавин, «которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно»[3]. Полученное таким образом знание о личности

несет в себе потенциал раскрытия и познания ее во всех последующих проявлениях. Взгляд в лицо другого, момент телесности позволяет взглянуть в лик, в сущность другого «я», тем самым раскрывая его сопричастность к Совершенной Личности, к Богу.

Мы постарались показать, что учение о личности Карсавина, представляя собой альтернативу индивидуалистским и субъективистским концепциям, а также деконструкции субъекта, способно принимать участие в современном европейском философском дискурсе. Утверждая личностность сущего, учение Карсавина включается также в проблемное поле философской антропологии. Представляемая книга способствует разработанности и углублению анализа этого учения, одновременно делая философию Карсавина более популярной.

---

[1] *Карсавин Л.П.* О личности. С. 175.
[2] Ср.: Там же. С. 62.
[3] *Карсавин Л. П.* Философия истории. С. 65.

Библиография

Карсавин Л. П. Монашество в средние века. СПб., 1912.
Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб., 1912.
Карсавин Л. П. Религиозность и ереси в XII–XIII веках // Вестник Европы. 1913. № 4.
Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922.
Карсавин Л. П. Джиордано Бруно. Берлин, 1923.
Карсавин Л. П. Европа и Евразия // Современные записки. 1923. Т. XV.
Карсавин Л. П. О сомнении, науке и вере. (Три беседы). Берлин, 1925.
Карсавин Л. П. Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4.
Карсавин Л. П. Феноменология революции // Евразийский временник. Париж, 1927. Кн. 5.
Карсавин Л. П. Евразийство и проблема класса // Евразия. 19 января 1929. № 9.
Карсавин Л. П. Евразийство и монизм // Евразия. 26 января 1929. № 10.
Карсавин Л. П. К познанию революции // Евразия. 2 февраля 1929. № 11.
Карсавин Л. П. Идеократия как система универсализма // Евразия. 9 февраля 1929. № 12.
Карсавин Л. П. О политическом идеале // Евразия. 16 февраля 1929. № 13.
Карсавин Л. П. Идеализм и реализм в Евразийстве // Евразия. 9 марта 1929. № 16.
Карсавин Л. П. Жозеф де Местр (1918–1922) // Вопросы философии. 1989. № 3.
Карсавин Л. П. Государство и кризис демократии // Новый мир. 1991. № 1.
Карсавин Л. П. Основы политики // Карсавин Л. П. Евразийство. Мысли о России. Тверь, 1992.
Карсавин Л. П. К познанию русской революции // Карсавин Л. П. Евразийство. Мысли о России. Тверь, 1992.
Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
Карсавин Л. П. Поэма о смерти // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
Карсавин Л. П. Европа и Россия (Наброски евразийской идеологии) // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. 2. Российский духовный опыт. СПб., 1992.
Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993.
Карсавин Л. П. Saligia или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Карсавин Л. П. Глубины сатанинские (Офиты и Василид) // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Карсавин Л. П. О добре и зле // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Карсавин Л. П. София земная и горняя // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Карсавин Л. П. Диалоги // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Карсавин Л. П. О началах. (Опыт христианской метафизики) // Карсавин Л.П. Сочинения. СПб., 1994. Т. 6.
Карсавин Л. П. Святые отцы и учители Церкви (Раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.

Карсавин Л. П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Карсавин Л. П. Культура средних веков. Киев, 1995.
Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках // Карсавин Л. П. Сочинения. СПб., 1997. Т. 1.
Karsawin L. P. Die russische Idee // Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. 1925. № 8.
Karsawin L. P. Der russische geschichtsphilosophische Gedanke // Ethos. 1925. № 2.
Karsawin L. P. ПЕРІ АРХΩN. (Ideen zur christlichen Metaphysik). Memel, 1928.
Bibliographie des œuvres de Lev Karsavine. Paris, 1994.

Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
Бахтин М. М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
Бахтин М. М. Искусство и ответственность // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1994.
Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1994.
Бахтин Н. М. Вера и знание // Звено. Январь 1926. № 155.
Белый А. На рубеже двух столетий // Белый А. Воспоминания. В 3-х кн. М., 1989. Кн. 1.
Белый А. Начало века // Белый А. Воспоминания. В 3-х кн. М., 1990. Кн. 2.
Бердяев Н. А. Мутные лики // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. М., 1994. Т. 2.
Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993.
Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991.
Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В двух томах. М., 1994. Т. 1.
Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. СПб., 1907.
Биография, письма и заметки из дневника Ф. М. Достоевского. СПб., 1883.
Боэций. Против Евтихия и Нестория // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
Брейкин О. В. Философия поступка М. Бахтина и проблема Абсолюта // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации. СПб., 1995.
Бруно Дж. О Причине, Начале и Едином // Бруно Дж. Философские диалоги. М., 2000.
Брюсов В. Я. Из письма к Самыгину. 22 февраля. Дневники 1890–1891. Brussels, 1927 (переиздание 1972).
Брюсов В. Я. О искусстве // Брюсов В. Я. Собр. соч. в 7-ми т. М., 1975. Т. 6.
Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
Ванеев А. А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Приложения. Брюссель, 1990.
Гаврюшин Н. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994. № 31.
Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
Гайденко П. П. Николай Кузанский и формирование теоретических предпосылок науки нового времени // Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 3.
Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозерцания Серена Киркегора. М., 1970.
Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987.
Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Пер. Н. Г Дебольского. М., 1929. Т. 1.
Гроссман Л. П. Достоевский. М., 1962.
Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Дерри-

да Ж. Письмо и различие. М., 2000.
Добиаш-Рождественская О. А. Религиозная психология Средневековья в исследовании русского ученого // Русская мысль. 1916. № 4.
Доброхотов А. Л. Человек в человеке. Бахтин о статусе идеи в творчестве Достоевского // The 7th International Bakhtin Conference. June 26–30, 1995. Ed. by Moscow State Pedagogical University. Book II. M., 1995.
Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1972–1990.
Дягилев С. П. Сложные вопросы // Мир искусства. 1989. № 3–4.
Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2.
Иванов Вяч. И. Лик и личины России // Иванов Вяч. И. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995.
Иванов Вяч. И. Символизм // Иванов Вяч. И. Лики и личины России. Эстетика и литературная теория. М., 1995.
Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990.
Карташёв А. В. Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Приложение № 1 // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.
Козловски П. Супермодерн или постмодерн? Деконструкция и мистика в двух версиях постмодернизма // Историко-философский ежегодник. 1997. М., 1999.
Кошарный В. П. Карсавин Лев Платонович // Русская философия. Словарь. Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995.
Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
Лосский Н. О. Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
Макарий Д. Б. Православно-догматическое Богословие. СПб.,.1868 (переизд.: 1993). Т. 1.
Максимов-Евгеньев В. Е. Автобиография В. Я. Брюсова (в увлечениях) // Памяти Валерия Брюсова: Сборник. Л., 1925.
Мелих Ю. Б. Философия Всеединства Карсавина и концепция Единого у Плотина // Историко-философский ежегодник. 1997. М., 1999.
Мелих Ю. Б. М. М. Бахтин: параллели к религиозной философии Л. П. Карсавина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1999. № 4.
Миллер Г Сексус // Миллер Г Тихие дни в Клиши. Сексус. СПб., 1997.
Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. М., 1994. Т. 2. Ч. 1.
Мосолова С. В. Предисловие // Карсавин Л. П. Святые отцы и учители Церкви (Раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.
Мотрошилова Н. В. Жизнь и идеи Джордано Бруно // Рождение и развитие философских идей. М., 1991.
Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.
Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. М., 1979–1980.
Первая Книга Моисея.
Плотин. Эннеады. Киев, 1995.
Половинкин С. М. Евразийство // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. Отв. ред. А. И. Алешин. М., 1995.
Проблема идеократии // Евразия. 9 февраля 1929. № 12.
Савицкий П. Н. Евразийство // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4.
Савицкий П. Н. Россия – особый географический мир. Прага, 1927.
Савкин И. А. Неизвестный Карсавин // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. 2. Российский духовный опыт. СПб., 1992.
Сент-Экзюпери А. Из записных книжек (1935–1942) // Звезда. 1995. № 1.
Соболев А. В. Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П.Карсавин и другие (конспект исследования) // Начало. 1992. № 4.
Соболев А. В. Введение // Полюса евразийства. Л. П. Карсавин (1882–1952),

Г В. Флоровский (1893–1979) // Новый мир. 1991. № 1.
Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. М., 1990. Т 1.
Соловьев В. С. Смысл любви // *Соловьев В. С.* Соч. в 2-х т. М., 1990. Т. 2.
Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. М., 1989. Т. 2.
Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. М., 1989. Т. 2.
Сувчинский П. П. К познанию современности // Евразийский временник. Париж, 1927. Кн. 5.
Сувчинский П. П. О революционном монизме // Евразия. 22 декабря 1928.
Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1.
Флоренский П. А. Небесные знамения (Размышление о символике цветов) // Флоренский П. А. Сочинения. В 4-х томах. М., 1996. Т. 2.
Флоровский Г В. Пути русского богословия. Париж, 1983 (переизд.: Киев, 1991).
Флоровский Г В. Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 1.
Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
Хоружий С. С. Всеединства философия // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. Отв. ред. А. И. Алешин. М., 1995.
Хоружий С. С. Диалогическая природа философского творчества Карсавина // Revue des études slaves. Vol. 68/fasc. 3. 1996: Lev Karsavin et la pensée russe du XX[e] siècle.
Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
Хоружий С. С. Карсавин, евразийство и ВКП // Вопросы философии. 1992. № 2.
Хоружий С. С. Карсавин и де Местр // Вопросы философии. 1989. № 3.
Хоружий С. С. Карсавин Лев Платонович // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. Отв. ред. А. И. Алешин. М., 1995.
Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
Эллис. Русские символисты. Константин Бальмонт – Валерий Брюсов – Андрей Белый. М., 1910 (переизд.: Brüssel, 1972).
Эткинд А. М. Эрос невозможного. М., 1994.
Ястребицкая А. Л. Л. П. Карсавин об изучении истории и современная медиевистика // Ястребицкая А. Л. Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882–1952). Аналитический обзор. М., 1991.

Aspects of the Evrazijstvo Movement/Aspekte der Eurasier Bewegung // Studies in East European Thought. Special Issue. March 2000. Vol. 52. Nos. 1–2.
Augustinus A. Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. I. Band (Buch I–VII). Übersetzt von M. Schmaus // Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von J. Zellinger und J. Martin. Zweite Reihe. Band XIII. Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. München, 1935. XI. Band.
Beierwaltes W. Vorwort. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit // Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt a. M., 1991.

Boess O. Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1961.
Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig-Berlin, 1927.
Comte A. Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug. Hrsg. von F. Blaschke. Stuttgart, 1974.
Derrida J. Die différance // Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Hrsg. von P. Engelmann. Stuttgart, 1990.
Ehlen P. Der Begriff des Gottmenschentums in Solov'ev und Frank // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 2001. 4. Jahrgang 2000. № 2.
Erdinast-Vulcan D. Bakhtin and the question of the subject // The 7th International Bakhtin Conference. June 26–30, 1995. Ed. by Moscow State Pedagogical University. M., 1995. Book I.
Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Tübingen, 1990. Bd. 1. Hermeneutik I.
Gigon O. Prolegomena: Ausgangspunkte und Umkreis der Philosophie Platons // Platon. Begriffslexikon. Zur achtbändigen Artemis-Jubiläumsausgabe. Verfasst von O. Gigon und L. Zimmermann. Zürich-München, 1974.
Haucke K. Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition // Philosophisches Jahrbuch. 105. Jahrgang 1998/2. Halbband.
Heidegger M. Identität und Differenz. Stuttgart, 1996.
Herold N. Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues. Münster, 1975.
Hoffmann E. Das Universum des Nikolaus von Cues. Heidelberg, 1930.
Jaspers K. Nikolaus Cusanus. München, 1964.
Kierkegaard S. Die Wiederholung // *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. 5. und 6. Abteilung. Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden. Übersetzt von E. Hirsch. Düsseldorf, 1955.
Kierkegaard S. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil // *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. 16. Abteilung. Düsseldorf-Köln, 1957.
Krause K. C. F. Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen, 1828.
Kues N. v. Die wissende Unwissenheit // Kues N. v. Philosophisch-theologische Schriften. Hrsg. und eingeführt von L. Gabriël. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupre. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Wien, 1964. Bd. I.
Lampenscherf S. Die Idee des Menschen in der Spätphilosophie Max Schelers // Philosophisches Jahrbuch. Freiburg-München, 105. Jahrgang 1998/2. Halbband.
Leibniz G. W. Die Theodicee // Leibniz G. W. Philosophische Werke. Hrsg. von A. Buchenau und E. Cassirer. Leipzig, 1925. Vierter Band.
Lévinas E. Ist die Ontologie fundamental? // Lévinas E. Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg-München, 1987.
Lévinas E. Sprache und Nähe // Lévinas E. Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg-München, 1987.
Lévinas E. Die Zeit und der Andere. Hamburg, 1984.
Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1963. Bd. 8.
Mehlich J. Lew Karsawin und die russische «Einzigartigkeit» // Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Köln, 1996. № 26.
Mehlich J. Die Reflexion der Liebe als Verbindung zwischen Leben und Metaphysik. Kierkegaard – Dostoevskij – Nietzsche – Karsavin // Philosophisches Jahrbuch. Freiburg-München. 106. Jahrgang 1999/1.

Halbband.
Mehlich J. Die philosophisch-theologische Begründung des Eurasismus bei L. P. Karsavin // Studies in East European Thought. March 2000. Vol. 52. Nos. 1–2.
Nietzsche F. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885) // Nietzsche. Werke. Sechste Abteilung. Erster Band. Berlin, 1968.
Nietzsche. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Dritte Abteilung. Erster Band. Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1880 – Dezember 1884. Berlin-New York, 1981.
Nietzsche. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Dritte Abteilung. Fünfter Band. Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1887 – Januar 1889. Berlin-New York, 1984.
Nissa G. v. Große Katechese. Kap. 1 // Bibliothek der Kirchenväter. Des Heiligen Bischoffs Gregor von Nissa ausgewählte Schriften. München, 1927.
Novalis. Politische Aphorismen // Novalis. Schriften. Hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel. Darmstadt, 1965. Bd. 2.
Plotin. Gegen die Gnostiker. Enneade V 3 // Plotins Schriften. Text und Übersetzung der Schriften von R. Harder. Hamburg, 1964. Bd. IIIa.
Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Scheler M. Gesammelte Werke. Bern, 1954. Bd. 2.
Scheler M. Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen // Scheler M. Schriften zur Anthropologie. Hrsg. von M. Arndt. Stuttgart, 1994.
Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos // Scheler M. Späte Schriften. Gesammelte Werke. Bern-München, 1976. Bd. 9.
Scherrer J. Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917). Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1973.
Schleiermacher F. D. E. Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Hrsg von H.-J. Birkner. Hamburg, 1981.
Schleiermacher F. D. E. Darstellung des höchsten Gutes // Schleiermacher F. D.E. Brouillon zur Ethik (1805/06). Hrsg von H.-J. Birkner. Hamburg, 1970.
Schleiermacher F. D. E. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Philosophische Bibliothek. Bd. 255. Hrsg. von H.-J. Rothert. Hamburg, 1970.
Simmel G. Die Persönlichkeit Gottes // Simmel G. Philosophische Kultur. über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essais. Berlin, 1983.
Tertullian. Die Prozeßeinreden gegen die Häretiker // Bibliothek der Kirchenväter. Ausgewählte Schriften. Band II. Kempten-München, 1915.
Theunissen M. Personalismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer. Darmstadt-Basel, 1989. Bd. 7.
Vattimo G. Credere di credere. Milano, 1996.
Vattimo G. Das Europa der Säkularisationen // Europas neue Einheit? Ein philosophisches Kolloquium. Hrsg. von A. Przylebski, L. Romani, A. Speer. Poznan, 2001.
Wetter G. A. L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit // Orientalia Christiana Periodica. IX. 1943. № 3–4.
Wetter G. A. Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der «Allzeitlichkeit» bei L. P. Karsawin // Scholastik. 1949.

Мелих Юлия Биляловна
Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия

Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*
Зав. производством *Н.П. Романова*

Редактор *Е.Г. Иванова*
Художник *А.Б. Орешина*

Подписано в печать 02.06.03 Формат 60x100/16
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная
Гарнитура Helios. Печ. л. 17.0
Тираж 1000 Заказ № 603.

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, корп. 9
Тел.: 245-53-95, 245-49-03

ISBN 589826151-6
9 785898 261511